مَبانِي الأَعلام

في

أُصُولِ الأَحكام

مَباحِث القَطع

تأليف

الأُستاذ إلياس الشَّريفي


Princeton University Library
32101 062732753

مَبانِي الأَعْلامِ

في

أُصُولِ الأَحْكامِ

مَباحِثُ القَطْعِ

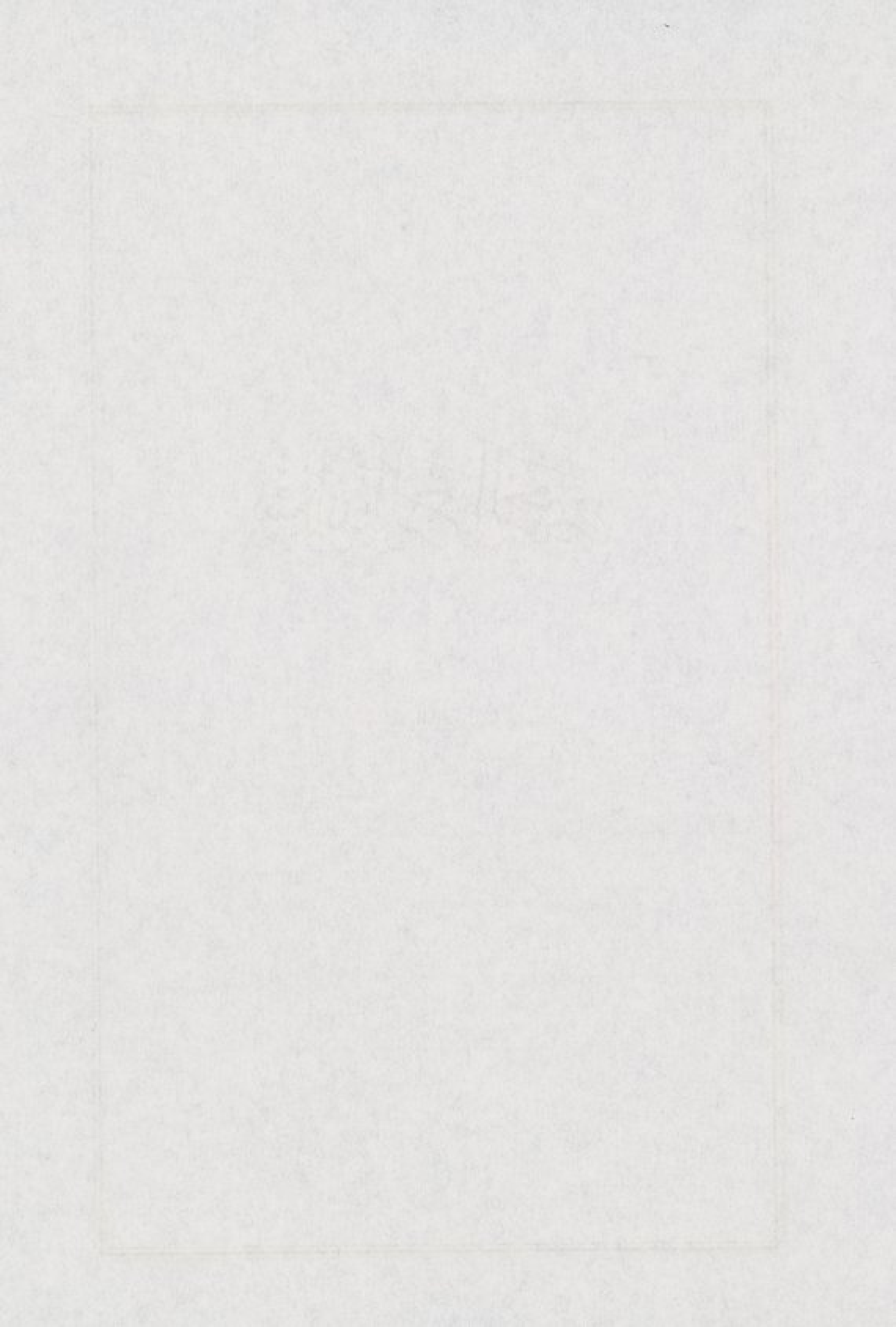
تأليفُ

الأُستاذ إلياس الشَّريفي

□ اسم الكتاب:	مباني الأعلام في أصول الأحكام (مباحث القطع)
□ المؤلف:	الياس الشّريفي
□ الناشر:	السّيد علي الزّماني
□ الطبعة:	الأولى
□ تاريخ النشر:	شوّال ١٤١٠
□ طبع على مطابع:	مركز النشر ـ مكتب الاعلام الاسلامي
□ طبع منه:	١٠٠٠ نسخة



بسم الله الرحمن الرحيم



«بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ»

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمّد(ص) خاتم النبيّين، وآله الطّيّبين الطّاهرين المعصومين.

بعد أن إنتهيت من تنقيح شرح الخطبة الغرّاء للبتول فاطمة الزهراء سلام الله عليها، بطلب من أستاذنا الأعظم العلاّمة آية الله العظمى الفاني طاب ثراه، وهيّئته للطبع. صممت ان أدرّس دورة الأصول وأهدي ثوابها إلى هذه المظلومة المدفونة سرّاً والمخفية قبراً، فحققتُ ما صممت عليه.

وكنت أدوّن كلّ ما اُلقيه على الطّلبة من الدّروس، وبعد الإنتهاء، نظّمت ما كتبته. وبما أنه مشتمل على مبانٍ كثيرة سمّيته «مباني الأعلام في أصول الأحكام»، وهذا جزؤه الأوّل من الادلة العقلية، يتضمن مباحث القطع، قدّمته للطبع ـ أسأل الله تعالى أن يُوفقني لطبع جميعه ـ هديّة متواضعة إلى أم أبيها ـ فاطمة الزّهراء عليها السّلام ـ راجياً من العليّ القدير أن يتم قبولها منّي. والحمدلله ربّ العالمين.

قم المقدسة: الياس الشّريفي الإشكوري

ربيع الاوّل ١٤١٠هـ.ق

مقـدّمـة:
في تقسيم مباحث الأمارات والأُصول العمليّة[1]

قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: إنَّ المكلّف إذا إلتفت إلى حكم شرعي: إمّا أن يحصل له الشّك فيه، أو القطع، أو الظّن.

فإنْ حصل له الشّكّ: فالمرجع فيه هي القواعد الشّرعيّة الثّابتة لِلشّاك في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العمليَّة؛ وهي منحصرة في الأربعة. لأنَّ الشّكّ: إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السّابقة أم لا؛ وعلى الثّاني: فإمّا أن يمكن الإحتياط أم لا؛ وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون الشّكّ في التّكليف أوفي المكلّف به؛ فالأوّل مجرى الإستصحاب، وَالثّانيّ مجرى التّخيير، وَالثّالث مجرى أصالة

---

١ ـ الفرق بين الأُصول العمليّة والأمارات والطُرق: هو أنّ الأُصول العمليّة: وظائف مقرّرة للجاهل في ظرف الشّكّ والحيرة؛ كأصالة الطّهارة، وأصالة الحل وأصالة البراءة والإستصحاب والتّجاوز والفراغ وغيرها. والأمارات: حجج لها كشفٌ وحكاية عن الواقع بحيث لايكون معه الشّكّ والحيرة؛ يكشف بها الموضوعات والأحكام الخاصة مثل البيّنة وأخبار الثّقة وغيرها. والطّرق: حجج مثبتة للأحكام الكليّة مثل الإجماع ودليل العقل وغيرهما وربّما يوصف الأصول العمليّة بالدّليل الفقاهي وغيرها بالدليل الإجتهادي.

البراءَة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

أقول: قد جَعَلَ قدّس سرّه هذا التقسيم فهرساً لمباحث كتابه، فكتابه مترتِّبٌ على مقاصد ثلاثة: القطع، والظّن، والشّك، ثمّ ذَيّلَهَا بخاتمة بَحَثَ فيها عن التّعادل والتّراجيح.

وَعَدَل المحقّق الخراساني قدّس سرّه في كفايته عن هذا التّقسيم فقال: إنّ البالغ الّذي وُضِع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ متعلّق به أو بمقلّده، فإمّا أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثّاني لابدّ من إنتهائه إلى [ما] إستقلّ به العقل من إتّباع الظّن لوحصل له، وقد تمّت مقدمات الإنسداد على تقدير الحكومة، وإلّا فالرّجوع إلى الأُصول العقليّة من البراءة والإشتغال والتّخيير على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى.

فعدل قدّس سرّه عن المكلّف إلى البالغ الذي وُضِعَ عليه القلم، وخصّص الحكم بالفعلي، وجَعَلَ متعلّق القطع أعمّ من الحكم الواقعي والظّاهري، وبهذا التّخصيص والتّعميم جعل أقسام المتصوَّرة إثنان ـ وهما كما عرفت إمّا أن يحصل له القطع أو لا ـ لا ثَلَاث؛ كما فعله الشّيخ الأعظم قدّس سرّه.

ثمّ قال: وإن أبيْت إلّا عن تثليث الأقسام، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا. وعلى الثّاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لِئلاّتتداخل الأقسام فيما يُذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّرة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن تقدّم عنده الطّريق على تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

أقول: كلامنا حول مقسم الأمارات والأُصول العمليّة، وأقسامها؛ يَقَعُ طيّ أبحاث:

البحث الأوّل:

في تعيين المقسم: قد عرفت إنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه قد جعل المَقْسم لفظ (المكلّف)، وعدل المحقّق الخراساني قدّس سرّه عنه وجَعَلَه (البالغ الّذي وُضِعَ عليه القلم)، لإمكان تطبيق لفظ (المكلّف) على معانٍ متعدّدة، في بعضها لايصحّ جعل المكلّف مقسماً لما ذُكِرَ له من الأقسام.

توضيح ذلك: يمكن أن يكون المراد من المكلّف خصوص المجتهد بقرينة قيد (إذا إلتفت) كما ذهب إليه المحقّق النّائيني قدّس سرّه، ويمكن أن يكون المراد من المكلَّف من عَلِمَ وجود التّكاليف إجمالاً، وإن لم يلتفت إلى آحادها مفصّلة.

فعلى هذا يكون المراد من الحكم الّذي هو متعلّق الإلتفات: هو الأحكام الخاصّة من الوجوب والحرمة ونحوهما.

ويمكن أن يكون المراد من المكلّف: مَن وُضِعَ عليه قلم التّكليف ـ أي المكلّف الشّأني لاالمكلَّف الفعلي الّذي تنجّز عليه التّكليف ـ ويمكن أن يكون المراد من المكلَّف: من تنجّز عليه التّكليف لأنّ للحكم عند بعض المحقّقين ـ منهم المحقّق الخراساني ـ مراتب أربع: أحدها مرتبة الإقتضاء، ثانيها مرتبة الإنشاء، ثالثها مرتبة الفعليّة، رابعها مرتبة التنجّز.

فلو أراد من المكلّف مَن تنجّز عليه التّكليف، لايصحّ جَعْله مقسماً لبعض مجاري الأُصول، إذ بيّنها من لم يكن عليه تكليف؛ كالشّاكِ بين وجوب الشّيء وإباحته، أو لم ينجّز عليه كالشّاكّ بين وجوب الشّيء وحرمته، وفي كلا التّقديرين يجري أصالة البراءة وأضف إلى ذلك: لايصحّ إخراج غير الملتفت منه بسبب قوله (إذا التفت) لأنّ الغافل الّذي لاإلتفات له ليس بمكلّف.

وأجاب عن هذا الأخير المحقّق الخراساني قدّس سرّه في تعليقته على الرّسائل بقوله: لايقال: لاوجه لإخراج غير الملتفت إذِ القاصر منه معذور، والمقصّر منه غير معذور بحكم الأدلّة. لِأنّا نقول: اِنّ مايُهِمُّ الأُصولي هو بيان القواعد العامّة الّتي يستعملها الفقيه في مقام تعيين ماللعمل من الحكم عقلاً أو شرعاً ضرورة، لاحَظَّ للغافل من ذلك أصلاً.

أقول: إنّ عدوله قدّس سرّه عن كلمة (المكلّف) إلى (البالغ الّذي وُضِع عليه القلم) تكلّف بلاوجه، وتغيير ماهو أحسن، وأدَقّ إلى ماليس فيه الحُسن والدِقّة بقَدَرِه. لأنّ المكلّف ذاتٌ ثَبَتَ له التّكليف، ويشترط في التّكليف البلوغ كما يمكن حَمْل جملة (البالغ الّذي وُضِع عليه القلم) على الفعلي أو الشّأني، أو الأعمّ منهما أو على المهملة، كذا كلمة (المكلف) مع إختصاره يمكن حمله على الأقسام المذكورة.

البحث الثّاني:

هل المقسم هو خصوص المكلّف والوظائف المقرّرة في الأقسام تختصّ به؛ أو المقسم يعمّ له ولغير البالغ الّذي هو مميّز ـ أي المكلّف العقلي ـ والصّحيح عندنا: هو الثّاني لأنّ جعل البلوغ أو التكليف الفعلي شرط الفهم، وإعتباره في تشخيص الأقسام ومجاري الأُصول ومالها من الأحكام؛ وإخراج أمثال صاحب (كاشف اللّثام والعلامة) قدّس سرّهما ـ اللّذين كانا مجتهدين قبل البلوغ ـ إشتباه فاحش، كيف يرضى به أساطين الفن! بل المسائل الأُصولية كمسائل سائر العلوم درك صغرياتها وكبرياتها، والنّتائج المترتّبة عليها لاتختصّ بالبالغين.

نعم لو قلنا: إنّ الأمارات والأُصول العمليّة قواعد جعليّة شرعيّة كما هو ظاهر العبارتين الماضيتين من الشّيخ الأعظم والمحقّق الخراساني قدّس سرّهما؛ يتفرّع عليه أنّ الخطابات لاتتوجّه إلى غير البالغ، فلايمكن له الإستفادة منها فعلاً.

فالحق: ماذهب إليه الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني قدّس سرّهما من أنّ المقسم: هوالمكلّف أو البالغ الّذي وُضِع عليه القلم على إختلاف تعبيريهما.

ولكن ستعرف منّا في باب جعل الطّرق والأمارات أنّها عقلائيّة لا تأسيسيّة؛ فعلى مبنانا هذا يُجعَلُ المقسم أعَمٌّ من البالغ وغيره، فلامنافات بين إختصاص الأحكام بالبالغ وإرتفاعها عن غيره؛ وعَدِّ هذا من ضروريات الدّين؛ بل العقلاء، وبين إستفادة غيرِ البالغ المميّز-أي القابل للتكليف عقلاً- من العمليّات الأُصوليّة.

البحث الثّالث:

هل المقسم هو خصوص المجتهد والوظائف المقرّرة في الأقسام تختص به؛ أو المقسم يعمّ له، شامل لمطلق المكلّفين؟ وبعبارة أخرى - كما قال بعض المحققين- : أنّ الأحكام على قسمين:

الفرعيّة: مثل الصّلاة والصّوم وغيرهما: سمّيت هذه بالأحكام الواقعيّة، لأنّ نفس الصّلاة وأمثالها تكون ذات مصلحة فأرادها المولى.

والطّريقيّة: أعني مايستكشف منه حكم في موارد الظّنّ والشّكّ، مثل حجيّة الخبر الواحد بتصديق العادل لإثبات وجوب صلاة الجمعة مثلاً، أو لاتنقض اليقين بالشّكّ في الإستصحاب خطاباً إلى المكلّفين، أو رُفِع مالايعلمون للبراءة أو مافي الحديث للتخيير من قوله عليه السلام: (فإذَنْ فتخيّر) أو قوله: (أخوك دينك فاحتط لدينك) للإشتغال، وسُمّيت هذه الأُمور بالأحكام الظّاهريّة. ونفس هذه الأُمور لاتكون ذات مصلحة بل تكون مرآةً إلى الواقع وطريقاً إليه، والمولى يشتاق إلى إحراز المصلحة الواقعيّة فيجعل الطّريق إليه عند عدم إمكان العلم به، وينحفظ به مصلحة الواقع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: لاإشكال في شمول الحكم لكلّ عاقل بالغ من

المكلّفين إذا كان من قبيل الأحكام الفرعيّة الواقعية، وهذا ممّا لاشبهة فيه، وإنّما الإشكال في الأحكام في أن الطّريقيّة منها هل تختصّ بالمجتهد، أو هي تعمّ منه ومن المقلّد، قولان:

ذهب بعض الأعلام كالمحقّق النّائيني، والحائري في دُرره إلى الأوّل، والآخرون كالمحقّق العراقي، وجملة من المتأخّرين[١] وإنتهى إليه المحقّق الإصفهاني في آخر كلامه؛ إلى الثّاني.

أقول: هنا جهات من البحث مرتبط بالمسألة لابدّ لنا تنقيحها والنّظر فيها:

الجهة الأولىٰ: في مورديّة غير المجتهد للوظائف الطّريقيّة وعدمها عقلاً، ويلازمها عموم المقسم وجوداً وعدماً، فمن منهجيّة التقسيم يثبت عموم المقسم، لاريب كما ثبت في محلّه: إنّ الإقرار بالنّبوة الخاصة واجب عقلاً ـ ومَن أقرّ بها يعلم بأنّ لهذا النّبي شرع وهو مكلّف به قطعاً، وتحصيل الحجّة واجب عليه، فالمجتهد إذا إلتفت إلى حكم شرعي متعلّق بنفسه أو بمقلّده؛ فإمّا أن يحصل له القطع، أو يقوم عنده طريق معتبر، أو لاهذا ولاذاك. فعلى الأوّل يعمل بقطعه، وعلى الثّاني يعمل بما قام عنده من الطريق، وعلى الثّالث يرجع إلى الأُصول، بلافرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي والظّاهري.

لامانع أن يكون المقلّد كالمجتهد في الأحكام المذكورة، فإن حصل له القطع بحكم من الأحكام ـ ولو لكونه ضروريّة أو يقينيّة ـ عمل به بلاحاجة إلى الرّجوع إلى المجتهد وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريق معتبر وليس الّا فتوى المجتهد عمل به، وإن فَقَدَهُ أيضاً وبقي شاكاً في الحكم رجع إلى الأُصول العمليّة.

هذا كلّه في الحكم الواقعي وكذا الحال في الحكم الظّاهري، فإنْ حصل

---

١ ـ المحقق الخوئي ـ أستاذنا العلامة ـ المحقق الآملي ـ الشهيد الصدر.

له القطع به - كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد -عمل به، وإلّا فإن قام عنده طريق معتبر كما إذا أخبر عدلان بأنّ فتوى المجتهد كذا؛ أَخَذَ به، وإلّا رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشكّ في تبدّلها يستصحب بقاءها. وإن أفتى أحد المجتهدين المتساويين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيخيّر، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً، والآخر بوجوب التمام؛ وجب عليه الإحتياط إلّا أن يثبت قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي على ماإدّعاه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه؛ إذاً فتخيّر.

والحاصل: أنّه لافرق بين المجتهد والمقلّد إلّا في خصوصيّة الطّرق والأمارات، فإنّ طرق المجتهد إلى الأحكام هي: الكتاب والسنّة، وطريق المقلّد هو: فتوى المجتهد فقط. كما أن ظواهر الكتاب والسنّة حجّة للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجّة للمقلّد، فلاوجه لإختصاص المقسم بالمجتهد.

الجهة الثّانية: في إختصاص خطابات الوظائفِ المقررة بألسنتها المختلفة من جعل الحجّيّة والطّريقيّة أو الوظيفة العمليّة بالمجتهد وعدمه.

قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه: المراد من المكلف هنا هو خصوص المجتهد إذِ المراد من (الإلتفات) هو الإلتفات التّفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب إطّلاعه على مدارك الأحكام، ولاعبرة بظنّ المقلّد وشكّه وكون مباحث القطع تعمّ المقلّد، لايوجب أن يكون المراد من المكلّف الأعمّ من المقلّد والمجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل الأُصول[١].

أقول: توضيح كلامه قدّس سرّه بتحرير منّا هو: إنّ الأحكام الطّريقيّة تختصّ بالمجتهد، وهو المكلّف بها لإنّ في موضوع الخطاب لهذه الأحكام أُخِذ الشّكّ والظن، وهما يحتاجان إلى الإلتفات التّفصيلي، والمراد من الإلتفات

---

١ - فوائد الأُصول ج٣ ص٢.

التفصيلي: هو التوجّه على وجه الخِبْرويّة بحسب إطّلاعه على مداركِ الأحكام والفحص عنها، فإنْ ظَفر على طريق معتبر فيفتي به بلاإشكال فيه، وإن انتهى بالفحص إلى دليلين متعارضين فيُرجّح أقواهما، وإن لم يبلغ أحدهما إلى حدّ الترجيح فيسقطان بالتعارض، ويرجع إلى الأُصول لأنّ الأصل أصيل حيث لادليل، وحصول هذه الصّفات لغير المجتهد، محال، وإختصاصها به كالنّار على المنار. لأنّ العامي من جهة غفلته لايكاد يحصل له الظن أو الشّكّ، وعلى فرض حصولها له لاعبرة بظنّه وشكّه بعد عجزه عن تشخيص موارد الأُصول والأمارات ومجاريها، وعدم تمكّنه من فهم مضامينها والفحص التّام في مواردها.

وفيه: قوله قدّس سرّه إنَّ المراد من (المكلّف) هو المجتهد، والمراد من (الإلتفات) هو التّفصيلي على نحو الإطلاق، قول باطل جدّاً. لأنّ الخطابات الشّفاهيّة؛ مثل إغسِل ثوبك من أبوال مالايؤكل لحمه؛ كقاعدة: (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) عامة وقاعدة كلّيّة للبشر.

أضِفْ إلى ذلك: إنّ الإجتهاد يتحقّق بعد الخطاب؛ كيف يمكن توجيه الخطاب إلى المجتهد! وفهم الخطاب لايحتاج إلى أزيد من المترجم لوكان فيه إبهام من حيث اللّغة. ويظهر منه فساد ماقاله المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه: من أنّ عنوان الخطاب متعلق بالمجتهد، ومضمون الخطاب متعلق بالمقلّد، أي الجري العملي مربوط به. ويرد على المحقّق الإصفهاني أيضاً: إنّ تفسير الخطابات (مثل لاتنقض)، و(إغسل ثوبك)، و(فاحتط لدينك) وأمثالها، بالمعنىٰ الّذي فسّره هذا المحقّق ليس له في كتب اللّغة عين ولاأثر.

وأيضاً قد مضى في مباحث الألفاظ: إنّهم قالوا: إرادة معاني متعدّدة من لفظ واحد لايجوز ونحن قلنا: مُستهجن وخلاف العرف.

قال المحقّق العراقي: بأنّ خطابات هذه الأحكام مثل (لاتنقض) وغيره

مطلق لاوجه لتخصيصها بالمجتهد، وأمّا عدم إمكان تفحّص الغافل فنفرض غير المجتهد كالطلاّب البالغين إلى رتبة التفحّص، فإذا فرض حينئذ شمول إطلاقات أدلّة الأمارات والأصول لمثله يتعدّى إلى العاميّ المحض بعدم القول بالفصل؛ بل في عوام الصرف يكون المجتهد نائباً من قِبَلهم في التفحّص بمقتضى أدِلّة الإفتاء والإستفتاء، فيكون فحصه عن الدّليل وعن المعارض فحصهم، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحهم؛ بل بهذا الإعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزلة يقينهم وشكّهم في شمول إطلاقات الأدِلّة، بلاإحتياج إلى إتعاب النّفس في التّشبّث بعدم الفصل، مع أنّه يمكن فرض حصول اليقين والشّكّ للعامي المحض أيضاً في الشّبهات الحكميّة بعين فرض حصولها للمجتهد.

كما لوعلم العامي المحض بفتوى المجتهد: بأن الماء المتغيّر بالنّجاسة نجس، وبعد زوال تغيّره من قبل نفسه ورجوع العامي إلى المجتهد هل هذا الماء طاهر أم نجس؟ فأخبره المجتهد بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضي طهارته أو نجاسته، يستقرّ شكّه قهراً فيتوجّه إليه حينئذ خطاب (لا تنقض) من جهة تحقّق كِلاركنيه بالنّسبة إليه، وهما يقين السّابق والشّكّ اللاّحق. غير انّه لمّا كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب ومايقتضيه من الوظيفة الفعليّة، ينوب عنه المجتهد بمقتضى أدلّة الإفتاء والإستفتاء، كنيابته عنه في التّكاليف الواقعيّة، فيفتيه حينئذ بنفس الإستصحاب الّذي هو مفاد (لا تنقض) كإفتائه إيّاه بالحكم الواقعي.

ونتيجة ذلك: هو تخيير المجتهد عند رجوع العامي إليه بين الإفتاء بالواقع بمقتضى الإستصحاب الجاري في حق نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السّابق، وعدم نقضه بالشّكّ بالخلاف.

وهذا بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد، فإنّه يتعيّن عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الإستصحاب الجاري بالنسبة إليه، وليس له

الإفتاء بالإستصحاب والأخذ باليقين السّابق[١].

وقال بعض المحقّقين ومن ثمرات كون المجتهد نائباً عن العوام، ولايكون مخصوصاً بالحكم؛ هو الرّجوع إلى الأعلم في الكبرى والصغرى، فربّ مجتهد هو أعلم في تنقيح القواعد، وربّ طلبة هو أعلم في التّطبيق؛ فإذا علم شخص طريقة التّطبيق لايجوز له تقليد المجتهد في ذلك المورد، بخلاف صورة كون الخطاب مختصاً به، فإنّ شؤونه أيضاً فيهم من قِبَلِهِ لامن قبل المقلّد.

الجهة الثّالثة: على فرض إختصاص وظائف الطّريقيّة بالمجتهد يشكل رجوع المجتهد إلى الأُصول العمليّة في عمليّة الإفتاء؛ لأنّ جريان الأصل موضوعه المكلّف الشّاكّ، والمقلّد الّذي يتوجّه إليه التّكليف ليس له شكّ في الحكم لكونه غير ملتفت إليه فكيف يفتي المجتهد في حقّه بمؤدّى الأصل[٢]؟ والمجتهد وإن كان شاكّاً إلّا أن التّكليف غير متوجّه إليه على الفرض، فمن توجّه إليه التّكليف غير شاكّ في الحكم ومن شكّ فيه لم‌يتوجّه إليه التّكليف، فلاموضوع للرّجوع إلى الأصل العملي.

وأجاب المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه عن هذا الإشكال: بأنّ أدلّة الإفتاء والاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزلة المقلّد، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً والمقلّد هو المخاطب لبّاً، وإلّا لكان تجويز الإفتاء والإستفتاء لغواً.

وأجاب عن الإشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: بأن المجتهد نائب عن المقلّد في إجراء الأصل، فيكون الشّكّ من المجتهد بمنزلة الشّكّ من المقلّد.

---

١ - نهاية الأفكار ج٣ ص٤.

٢ - حكي عن السيد الإصفهاني قدّس سرّه بأن الأُصول النّافية للتكليف مثل البراءة لايكون إطلاق الحكم على مفادها صحيحاً ولايكون للفقيه الفتوى عليها لأنّه يكون جاهلاً ودليل التقليد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لاالجاهل إلى الجاهل وأجيب عنه بأنّ الأُصول كبريات تستنبط منها الوظيفة؛ وظيفة الفقيه في مورد البراءة هوذا لاالحكم.

أقول: لادليل على هذه النّيابة والتّنزيل، وأدلّة الأُصول لاعموم لها لِلشّكِ النّيابي والتنزيلي، فالمجتهد ليس نائب عن المقلّد ولاهو نزّل بمنزلته، وليس عمليّة الإفتاء من باب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، كما قال بعض الأجلّة قدّس سرّه؛ بل تكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، ورجوع الجاهل إلى العالم؛ قاعدة عقلائيّة، من أقرّ بالنبوّة الخاصة يحصل له علم إجمالي: بأنّ لهذا النّبيّ شرع؛ وإذا لم يكن عند هذا المقرّ الحجّة يلزمه العقل حينئذ أخذ الحجّة عمّن عنده الحجّة، فأدلّة الإفتاء والإستفتاء كلّها إرشاديّة مشيرة إلى الأصل العقلائي المزبور، وعلى فرض أنّها ليست إرشاديّة تكفينا لجعل الوظيفة؛ فلانحتاج إلى القول بالنّيابة، أو التّنزيل منزلة كي يطالب منّا الدليل.

جوابنا هذا تام لاغبار عليه. لعلّ بعض الأساطين أراد بهذا؛ حيث قال في جواب الإشكال المذكور: إن كان الحكم ممّا يلتفت إليه المقلّد أيضاً فيشكّ فيه كما شكّ فيه المجتهد، كما إذا شكّ في طهارة الْماءِ الْقليلِ المتنجّسِ المتمم كرّاً أو نجاسته، فللمجتهد أن يجري الإستصحاب بلحاظ يقين المقلد وشكّه، فإنّه كان متيقّناً بنجاسة الماء قبل التّتميم، وشكّ في بقائها بعده، فيجري الإستصحاب في حقّه ويفتي بمؤدّاه، وله أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين نفسه وشكّه، فإنّه متيقّن بالحكم في حقّ مقلّده شاكّ في بقائه، فيجري الإستصحاب ويفتي بمؤدّاه، ويرجع المقلّد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم إذ لاإختصاص لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم بما إذا كان عِلْم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمارة.

وإن كان الحكم ممّا لايلتفت إليه، كما إذا لم يكن فعليّاً في حقّه ومورداً لإبتلائه إلى الآن، فلابدّ للمجتهد أن يجري الإستصحاب بلحاظ يقينه وشكّه لكونه متيقّناً بالحكم في حقّ مقلّده، شاكاً في بقائه على ماتقدّم، وكذا الحال فيما إذا كان الشّكّ مورداً للإحتياط كما في موارد العلم الإجمالي بالتّكليف؛

فيفتي بوجوب الإحتياط بمقتضى علمه الإجمالي، وكذا عند دوران الأمر بين المحذورين يفتي بالتّخيير، ويرجع المقلد إليه في جمع ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لماتقدّم من عدم الاختصاص هذا الحكم بما إذا كان عِلْم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمارة القائمة على الحكم الواقعي.

الجهة الرّابعة: لايجوز الرّجوع إلى الأصل العملي إلّا بعد الفحص عن الدّليل على ماهو مذكور في محلّه. والمقلّد عاجز عن الفحص، فكيف يفتي له بوجوب العمل بمؤدّى الأصل؟

مثلاً: البراءة العقليّة مبتنية على قاعدة قبح العقاب بلابيان، وليس في حقّ المجتهد إحتمال العقاب ليرجع إليها، والمقلّد عاجز عن الفحص وإحراز عدم البيان حتّى تنطبق القاعدة عليه.

وأجاب عنه بعض الأساطين: أن المجتهد يفحّص ويبيّن له الصغرى، وأنّ المقام ممّا لم تقم فيه حجّة على التكليف، ويرجع المقلّد إليه من باب الرجوع إلى أهل الخبرة في تشخيص الصغرى، فيستقلّ عقله بما إستقل به عقل المجتهد من قبح العقاب بلابيان؛ فتكون الكبرى وجدانيّة للمقلد بعد تشخيص الصّغرى بالرّجوع إلى المجتهد، ولوفرض إنّ المقلّد لم يكن أهلاً لإدراك حكم العقل بذلك فيرجع إلى المجتهد في تشخيص الكبرى أيضاً. فكما بيّن له أنّ المقام ممّا لم تقم فيه حجّة على التكليف يُبيّن له أنّ العقاب بلاحجّة وبيان؛ قبيح بحكم العقل.

وبالجملة في جميع موارد عجز المقلّد عن تشخيص مجرى الأصل العملي لانقول: بأنّ المجتهد نائب عن المقلّد حتى نطالب بدليل النّيابة؛ بل نقول: إن المجتهد ينقّح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فإنّ وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام (عليه السّلام)، وهي بيان الأحكام المجعولة في الشّريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقيّة، غاية الأمر أن علم الإمام (عليه السّلام) بالحكم ينتهي إلى الوحي،

وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنّة. والمقلد يرجع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم في تشخيص الصّغرى وتعيين مجرى الأصل فقط، أو في تطبيق الكبرى أيضاً.

أقول: يعرف جواب هذه الجهة أيضاً مما قلناه في جواب الجهة الثّالثة؛ وبه غناً وكفاية عن تعرّض الموارد الّتي يلزم فيها الفحص، ثم علاج كل واحد منها مستقلاً.

فتحصّل من جميع ماذكرناه في المقام: أنه لاوجه للإلتزام بإختصاص المقسم؛ بالمجتهد بل يعمّ المقلّد أيضاً.

البحث الرّابع:

في تثليث الأقسام؛ قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي إمّا أن يحصل له الشّكّ فيه، أو القطع، أو الظّن، وعَدَلَ صاحب الكفاية عنها وجعل التقسيم ثنائياً لأمور ثلاثة:

أوّلها: لابدّ أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعيّ والظّاهري، لعدم إختصاص القطع بما إذا كان متعلّقاً بالحكم الواقعي، فلايبقى مجال لتثليث الأقسام؛ بل ينبغي أن يقال: إنّه إذا التفت إلى حكم شرعيّ إما أن يقطع به، فهو، وإلّا فلابدّ من إنتهائه إلى ما استقلّ به العقل من إتباع الظن على تقدير، والرّجوع إلى الأُصول العمليّة على تقدير آخر.

ثانيها: إنه لابدّ من تخصيص الحكم بالفعلي، لإختصاص أحكام القطع من المنجّزيّة عند الإصابة، والعذريّة عند الخطأ، وحكم العقل بوجوب المتابعة، بما إذا تعلّق بالحكم الفعلي لعدم ترتّب أثر على الحكم الإنشائي مالم يبلغ المرتبة الفعليّة، فبدون قيد الفعلي لايتمّ تقسيم المذكور.

ثالثها: إنّه لابدّ من تبديل الظن بالطريق المعتبر لِئلّا تتداخل الأقسام فيما

يذكر لها من الأحكام، فإن الظن غير المعتبر كالظن القياسي محكوم بحكم الشكّ، كما انّ الظنّ المعتبر يلحق بالقطع، والشكّ ـ الحاصل من الأمارات المعتبرة غير المفيد للظن؛ كقاعدة الفراغ ـ بالظن.

وزاد بعض رابعاً لها: بأنّ تثليث الأقسام يخالف المباني في جعل الأحكام.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ ماأفاده قدّس سرّه: من عدم إختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلّقاً بالأحكام الواقعيّة فهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنه لايوجب جعل التقسيم ثنائيّاً، لأنّ جميع الأبحاث المذكورة في الأبواب الثّلاثة غير مختص بالحكم الواقعي؛ بل الحكم الظّاهري أيضاً قد يتعلّق به القطع كما إذا علمنا بحجيّة خبر قائم على حكم من الأحكام، وقد يتعلّق به الظّنّ المعتبر، كما إذا دلّ بحجيّة الخبر ظاهر الكتاب مثلاً، وقد يتعلق به الشّكّ، كما إذا شككنا في بقاء حجّيّة الخبر، فيجرى الإستصحاب. نعم لابدّ من أن ينتهي الأمر بالأخيرة إلى القطع وإلّا لدار أو تسلسل.

وأجيب عن الثّاني: بأنّه قدّس سرّه خَلَطَ بين الإنشاء لابداعي البعث والزجر، والإنشاء بداعي البعث والزّجر، فإنّ الإنشاء لابداعي البعث والزّجر، وإن لم يترتّب عليه أثر كما ذكره قدّس سرّه. إلّا أنه ليس من مراتب الحكم أصلاً.

فإنّ الإنشاء ـ بداعي التّهديد كما في قوله: إعملوا ماشئتم، أو بداعي التّهكم أو غير ذلك ـ لايطلق عليه الحكم إذ الإنشاء بداعي التّهديد ليس إلّا التّهديد، فالإنشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث لعدم صدق الحكم عليه.

وأما الإنشاء بداعي البعث والزّجر فيطلق عليه الحكم وإن لم يبلغ مرتبة الفعليّة لعدم تحقق موضوعه في الخارج، فإنّ فعليّة الحكم إنّما هي بفعليّة موضوعه، ولانلتزم بعدم ترتّب أثر على الحكم الإنشائي بهذا المعنى؛ بل له أثر

مهمّ وهو جواز الإفتاء به، فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التّشريع له الإفتاء به، وإن لم يبلغ مرتبة الفعليّة فيفتي بوجوب الحجّ على المستطيع؛ وإن لم يكن المستطيع موجوداً، وبوجوب قطع يد السّارق؛ وإن لم تتحقّق السّرقة في الخارج، ويفتي بوجوب الصّوم في شهر رمضان؛ وإن لم يحلّ الشّهر بعد وهكذا.

وبالجملة وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام (عليه السّلام)، وهي بيان الأحكام المجعولة في الشّريعة المقدّسة على الموضوع المقدّر وجوده بنحو القضيّة الحقيقيّة. غاية الأمر أنّ علم الإمام (عليه السّلام) بالأحكام ينتهي إلى الوحي، وعلم المجتهد بها حاصل من ظواهر الكتاب والسنّة كما تقدّم.

إن شئت قلت: إنّ الآثار العقليّة للقطع بالحكم - من لزوم متابعة القطع، والتّنجيز مع المطابقة والتعذير مع المخالفة - مختصّة بما إذا كان القطع متعلّقاً بالحكم الفعلي، وأما جواز الإفتاء مع القطع بالحكم فغير مختصّ بالحكم الفعلي؛ بل يترتّب على الأحكام الإنشائيّة أيضاً كما عرفت، فلاوجه للإلتزام بأنّ المراد من الحكم هو خصوص الفعلي؛ بل الصّحيح: هو الأعم منه ومن الإنشائي كما يقتضيه إطلاق كلام الشّيخ الأعظم قدّس سرّه.

وأجيب عن الثّالث بوجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّ المراد من الظّن هو قيام الأمارة المعتبرة على الحكم، والمراد من الشّكّ عدم قيام الحجّة المعتبرة على الحكم؛ على ماصرّح به الشّيخ الأعظم قدّس سرّه في أوّل بحث البراءة، فلا تداخل أصلاً.

الثّاني: إنّ التقسيم المذكور في كلام الشّيخ الأعظم قدّس سرّه إنّما هو في رتبة سابقة على الحكم بإعتبار: أنّ المكلّف الملتفت إلى حكم شرعي: إمّا أن يحصل له القطع؛ وهو حجّة بنفسه بلاجعل جاعل، وإمّا أن يحصل له الشّكّ؛ وهو غير قابل للحجيّة، إذ ليس فيه كاشفيّة أصلاً ولامعنى لجعل الحيرة

حجّة كما هو واضح، وإمّا أن يحصل له الظن وهو متوسّط بينهما، فإنّ الحجية ليست ذاتية له كالقطع، ولايمنع جعله حجّة كالشكّ، فإن قام دليل على إعتباره يلحق بالقطع ويكون قطعاً تعبّدياً تنزيلياً، وإلّا فيلحق بالشكّ وتجري في مورده الأصل العملي.

فالتقسيم المذكور في كلام الشّيخ الأعظم قدّس سرّه إنّما هو في رتبة سابقة على الحكم، بإعتبار أن المكلف الملتفت لايخلو من هذه الأحوال ليتميّز الموضوع في الأبحاث الثّلاثة الآتية.

وبعد البحث والتّحقيق يظهر: أنّ الظن يلحق بالقطع تارةً، وبالشّكّ أُخرى، فأين التّداخل؟ ونظير المقام ماإذا قيل الإنسان إمّا مسلم، وإمّا مشرك، وإمّا من أهل الكتاب. أمّا المسلم فلاإشكال في عدم جواز الحرب معه، وأمّا المشرك فلاإشكال في جواز الحرب معه، وأمّا أهل الكتاب فيلحق بالمسلم تارةً كما إذا أوفوا بالمعاهدة الّتي بينهم وبين المسلمين من إعطاء الجزية وغيرها، ويلحق بالمشرك تارةً، كما إذا خالفوا المعاهدة. فهل في هذا التقسيم قبل بيان الحكم تداخل؟ والمقام من هذا القبيل بعينه.

الثّالث: مقصود الشّيخ الأعظم قدّس سرّه من تثليث الأقسام عند الإلتفات إلى حكم شرعي: هو الإشارة إلى موارد العمل بالعلم والأمارات الظّنّيّة والأصول العمليّة، فإن حصل القطع فهو مورد العمل بالعلم، وإن حصل الظن أي المعتبر: فهو مورد العمل بالأمارات الظّنّيّة. فإن حصل الشّكّ فهو مورد العمل بالأُصول العمليّة على ترتيب يأتي ذكره في محلّه إن شاءَ الله تعالى. وقد عَقَد لكلّ منها مقصداً على حدّه؛ وإلّا فكما أنّ الخراساني قد جعل الأقسام الثّلاثة قسمين، فكذلك يمكن جعل القسمين قسماً واحداً.

فنقول: إنّ المكلف إذا إلتفت إلى ماهي وظيفته؛ شرعيّة كانت أو عقليّة، واقعيّة كانت أوظاهريّة، فهوقاطع بها لامحالة، وهذالدى التدبّرواضح؛ فتدبّر.

قال المحقق العراقي: إنّ التقسيم إلى الثّلاثة يكون بإعتبار أحكام يترتّب عليها.

وأمّا الوجه الرّابع: من أنّه لابد من جعل التقسيم ثنائياً، لأنّ تثليثه يخالف المباني في جعل الأحكام، ذكر بعض المحقّقين تقريب هذا الوجه ومايرد عليه بعد بيان مقدّمة:

أمّا المقدمة: في طريق جعل الأحكام وكيفيّتها والأقوال الواردة فيها:

فقال: إنّ الأقوال والمسالك هنا أربعة:

الأوّل: أن يكون في موارد الأُصول والأمارات أحكام ظاهريّة مجعولة.

الثّاني: أن لايكون حكم ظاهري أصلاً: بل الأحكام كلّها واقعيّة، ومفاد الأصول والأمارات هو إنحفاظ الواقع، كما هو التّحقيق.

الثّالث: أن تكون الأحكام الظّاهرية في موارد الأُصول، مجعولة في طول الواقعيّة؛ وهو مذهب الخراساني قدّس سرّه دون الأمارات.

الرّابع: عكس الثّالث وهو أن تكون في مورد الأمارات مجعولة دون الأُصول.

وقال بعد ذلك: فأعرِفْ قد ورد على تثليث الأقسام: إنَّ المراد بالحكم إن كان الواقعيّ منه لاخصيصة للقطع، لأنّه على مسلكه قدّس سرّه لنا أحكام ظاهريّة، ولايمكن أن يكون مراده القطع فقط، وإن كان أعمّ من الظاهريّ والواقعي فلاوجه للتثليث، لأنّ الأمارات والأُصول إذا كان في موردها حكم ظاهري ففي جميع الموارد يحصل القطع بالحكم الكذائي، ولاظن ولاشكّ.

وإن كان المسلك مسلك من قال في الأمارات بالحكم الظّاهري في موردها، فيصير قسمين: القطع والشّكّ، لأنّ الظنّ داخل تحت القطع.

وإن كان المسلك مسلك من قال بالحكم الظّاهري في الأُصول؛ فأيضاً يصير قسمين، لأنّ الشّكّ داخل في القطع، فيبقى قسمان: القطع والظنّ.

والحاصل على أيّ تقدير يصير الحكم الظّاهري داخلاً في الحكم الواقعي

ولا وجه لِلتثليث.

والتّحقيق: إنّ إنقسامه إلى الثّلاثة صحيح؛ على ماذهب إليه من أنه لاحكم ظاهريّ لنا أصلاً؛ بل كلّها واقعيّة، ولاأثر في الأخبار من هذا المقال.

وعلى هذا فتقسيم الشّيخ الأعظم قدّس سرّه في غاية المتانة، لأنّ المكلّف بحسب الوجدان تحصل له هٰذه الأقسام، والعدول عنه على جميع التقادير يصير بلاوجه وغير تامّ، لِأنّ النّفس لامحالة يحصل له القطع أو الظّنّ أو الشّكّ، ولوصارت بعد التّأمّل قاطعة بالحكم ولكن في الموارد الّتي لنا أُصول عقليّة مثل الإنسداد على الحكومة، والأُصول العقليّة غير المجعولة شرعاً لا تكون حكماً واقعياً، ولاحكم واقعي في مورده ولاظاهريّ بل مجرّد حكم العقل قاض هنا، ومعنى الإنسداد على الحكومة: هو كون العقل حاكماً بالعمل بالظّن.

وأمّا على الكشف فمعناه: إستكشاف حكم الشّرع ظاهراً، فمفاده من الأحكام الظّاهريّة على هذا الفرض لاالعقليّة.

وماقاله المحقّق الخراساني لايصحّ لاعلى مسلك القدماء ولاعلى مسلك الشّيخ الأعظم.

قال بعض الأساطين: الأنسب بمباحث الأُصول ماصنعه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه، لأنّ الغرض من علم الأُصول هو تحصيل والمُؤمّن من تبعة التّكاليف المتوجّهة إلى العبد من قبل المولى، والمُؤمّن الأوّل هو القطع فينبغي البحث عنه ولوإستطراداً في باب. والمُؤمّن الثّاني الأمارة المعتبرة، فلابدّ من البحث عنها في باب آخر. والمُؤمّن الثّالث هو الرّجوع إلى الأُصول العمليّة المجعولة عند الشّكّ والعجز عن تحصيل الأوّلين، أو الأُصول العمليّة العقليّة عند العجز عن جميع ماتقدّم. فلامناص من البحث عنها في باب ثالث، كما هو المتعارف بينهم. وعليه جرى صاحب الكفاية قدّس سرّه نفسه.

فالتقسيم ناظر إلى هذه الأبحاث الثّلاثة، وإشارة إجماليّة إليها، فالأنسب هو

تثليث الأقسام كما صنعه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه وجعل التقسيم ثنائيّاً ـ وبيان أحكام الأقسام في الأبواب الثّلاثة كما في (الكفاية) ـ لايخلو من غرابة، فإنّ المناسب للتقسيم الثّنائي المذكور في (الكفاية): هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظّاهري في باب، والبحث عن الظّنّ الإنسدادي على الحكومة والأُصول العمليّة العقليّة في باب ثان. إذاً لايبقى مورد للبحث عن حجيّة الأمارات والبحث عن الأُصول العمليّة الشّرعيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ جعل التقسيم ثنائيّاً غير مناسب في نفسه، إذ الحكم الظّاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي؛ سواء كان مستفاداً من الأمارة المعتبرة أو من الأصل العملي الشّرعي. فلو جعل التّقسيم ثنائيّاً يجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التّقسيم، ويصير مافي طول الحكم الواقعي طبعاً في عرضه وضعاً.

هذه كلمات القوم حول تثليث الأقسام.

أقول: إنّ الأمارات والأُصول العمليّة لولم تصيب الواقع لم تكن أزيد من معذرة لم يُولّد منها أحكام إلٰهيّة المسمّاة بالأحكام الظّاهرية، كي يلزم منه التّصويب وسائر المحاذير المذكورة في محلّه مفصّلاً. وعليه؛ تثليث الأقسام يكون وجدانيّ. وإن قلنا: بأنّ عمل العقلاء بالطرق والأمارات على نحو لولم يكن مبدء أبدي الإحتمال، ليمضوا على إطمئنان بدون التوجّه إلى إحتمال طرفي الأمارة المعتبرة، كي يحصل له الظنّ اولا، لأنّه فرق بين عالم العمل وعالم التوجّه للعمل.

أنت خبير: أنّ الأُصول كبريات تقع في قياس الإستنباط، فلابُدّ من أن يرى الأُصولي بعد بحث القطع: أن أيّ ظنّ ـ أي ماهو مفاده دون العلم وفوق الشّكّ والحيرة ـ معتبر يقع في كبرى قياس الإستنباط، وأيّ ظن لايقع، أو أنّ كلّ ظن حجّة، أو ليس بشيء منه بحجّة، وأنّ الشّارع هل جعل وظيفة عمليّة

للشّاك أم لا؟ وعلى تقدير الجعل ماهي وكم هي؟

البحث الخامس:

إنّ مرجع الشّاك هي الأُصول العمليّة الأربعة: وهي الإستصحاب، والإحتياط، والتّخيير، والبراءة.

نحن نذكر إنحصارها في الأربعة بعبارة أوضح ممّا أفاده الشّيخ الأعظم قدّس سرّه وهو:

إنّ الشّاك في الحكم الواقعي؛ إمّا أنْ يعلم لحكمه المشكوك حالة سابقة، فيكون مجرى الإستصحاب، فيبنى الحكم كان على ماكان.

وإمّا يعلم جنس التّكليف إجمالاً، ولايعلم الحالة السابقة، ففي هذه الصّورة؛ إمّا أن يمكن الإحتياط أوْلا، مثل العلم بنجاسة أحد الإنائين، فيكون مجرى الإحتياط لإمكان الإجتناب عنهما جميعاً، وعلى الثّاني: أي فيما علم جنس التّكليف ولايمكن الإحتياط فيه؛ مثل الشّكّ في وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، فيدور الأمر بين المحذورين، فيكون مورد التّخيير؛ وإمّا لايعلم جنس التكليف ولايعلم الحالة السابقة؛ بل يكون الشّكّ في أصل التّكليف، فيصير ذا شبهة بدويّة فيكون مجرى البراءة، وماذكرنا هو المختار في مجاري الأُصول الأربعة.

ثمرة البحث:

لاإشكال في أنّ المجتهد البالغ إذا إلتفت إلى حكم شرعيّ متعلّق بنفسه أو بمقلّده؛ فإمّا أن يحصل له القطع، أو يقوم عنده طريق معتبر، أو لاهذا ولاذاك .

فعلى الأوّل: يعمل بقطعه.

وعلى الثّاني: يعمل بما قام عنده من الطريق.

وعلى الثّالث: يرجع إلى الأُصول العمليّة، بلافرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي والظّاهري لوقلنا به. والأُصول العمليّة ـ بلحاظ إلتفات المكلّف إلى حكم شرعي ـ منحصرة في الأربعة.

ومثل المجتهد البالغ؛ المجتهد غير البالغ أمثال: صاحب كاشف اللثّام والعلاّمة قدّس سرّهما.

ومثله أيضاً الطالب الفاضل قريب الإجتهاد، والعاميّ المحض.

وأمّا العاميّ المحض فبالنسبة إلى أخذه الوظيفة من المجتهد قد مضى في ص١٤ فراجع، وأمّا بالنسبة إلى أخذه الوظيفة من القواعد فيمكن للمجتهد تفهيمه القواعد، مثلاً: قال له بأنّ العلماء في الماء المشكوك الكريّة يأخذون الحالة السابقة ولاينقضون اليقين بالشّكّ، فالعاميّ بنفسه يستصحب ويأخذ الوظيفة هنا من الإستصحاب كما مضى في ص١٧ للمحقّق العراقي.

ومن ثمرات البحث من أنّ المجتهد لايكون مخصوصاً بالحكم: هو الرّجوع إلى الأعلم في الكبرى والصّغرى. قد مضى بيانه لبعض المحققين في ص١٨.



وهي بعد بيان معنى القطع واطلاق الحجّة عليه وأنّه من المسائل الأُصوليّة أيضاً؛ تقع في سبعة مقامات:

١ ـ حجّيّة القطع.

٢ ـ بحث التّجرّي ـ مخالفة القطع.

٣ ـ أقسام القطع وأحكامها.

٤ ـ قيام الطّرق والأمارات المعتبرة والأُصول بدليل إعتبارها مقام القطع.

فصل في أقسام الظّنّ وأحكامها.

٥ ـ موافقة القطع إلتزاماً.

٦ ـ ترتّب الحجّيّة على القطع من حيث القاطع والمورد والسّبب.

٧ ـ القطع الإجمالي ـ المعبّر عنه بالعلم الإجمالي.

مباحث القطع

قدّموا بحث القطع لإنّه حجّة عقليّة وأمارة بتّيّة، والبحث عنه يقع في مقامات؛ نقدّم عليها مسائل:

الأُولى: في معنى القطع؛ قطع بمعنى جَزَّ، أبان وفَصَلَ، يكون من لوازم العلم المذعن إذا إستعمل في محيطه، لأنّ العلم[1] نورٌ شَعْشَعانيّ تتجلّى به الأشياء لدى النفس المدركة، وإذا بلغ التجلّي به حدّ الإعتقاد، فبالملازمة يجزّ و يبان عنه الشّوائب والإحتمالات؛ هذا هو القطع، ثم يحصل من القطع الجزم، ويحصل من الجزم الشّوق والإرادة، وميل طبعي، ويحصل منها تحرّك العضلات؛ وبديهيّ أنّ لازم العلم المذعن، يكون درجة من العلم.

الثّانية: هل يصحّ إطلاق الحجّة على القطع أم لا؟ جواب المسألة يحتاج إلى توضيح المراد من الحجّة والقطع، لأنّ القطع:

إمّا طريقيّ: وهو بنفسه طريق محض إلى الواقع وليس هو المدار؛ بل المدار هو الواقع.

---

١ ـ أشرنا إلى بعض المسالك في العلم وأنّه من أيّ مقولة في ذيل ص ٩٠.

وإمّا موضوعيّ: وهو الّذي يكون بنفسه موضوع الحكم واقعاً وله دخل في ترتّب الحكم، مثل أن يقال: إذا قطعت بشرب الخمر يجب عليك الشّهادة، فموضوع الشّهادة هو شرب مقطوع الخمريّة، والقطع هنا جزءٌ لموضوع حكم الشّهادة.

والحجّة على ثلاثة أقسام: اللّغويّة والمنطقيّة والأُصوليّة.

الحجّة في اللّغة: بمعنى البرهان والعذر.

والحجّة عند المناطقة، ومامعناها: كلّ مايتألّف من قضايا تنتج مطلوباً، أي مجموع القضايا المترابطة الّتي يتوصّل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع أحدٍ أم لم يكن. وقد يطلقون الحجّة أيضاً على نفس الحدّ الأوسط في القياس.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه؛ والحجّة بإصطلاح المنطقي: عبارة عن الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الّذي يراد إثباته للأصغر عُلقةٌ وربطٌ ثبوتي، إمّا علقة التّلازم، وإمّا علقة العليّة والمعلوليّة، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الّذي هو البرهان اللّميّ، أو كان معلولاً له الّذي هو البرهان الإنّي، وأمثلة الكلّ واضحة.

والحجّة عند الأُصوليين: تطلق على مايصير سبباً لإثبات حكم متعلّقه، سواء كانت علّة له أم لا، مثل قيام الأمارة على أنّ هذا خمر وحرام، فيثبت الخمريّة والحرمة بمجرّد قول الشّارع بتصديق العادل في ذلك، سواء كان في الواقع أيضاً كذلك أم لا، ولافرق بين أن يكون المتعلّق حكماً أو موضوعاً ذا حكم.

إذا عرفت ذلك، فأعلم بأنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه قال: لاشبهة في أنّ الحجّة بالمعنى اللّغوي تطلق على القطع الطّريقي؛ بل يكون هو أظهر أفراد حجج اللّغويّة؛ بل سائر الحجج يكون بالنّسبة إليها مثل نسبة [ما] بالعرض إلى [ما] بالذّات، كما أنّه لاشبهة في أنّ إطلاق الحجّة المنطقيّة عليه غير صحيح،

ولايمكن تشكيل القياس بواسطته، لأنّ الطّريقيّ منه لايكون مولّد مصلحة أصلاً، فإذا قطع بالحرمة مثلاً في الخمر لايكون للقطع دخالة فيها، فإنّ الحرمة تكون للخمر لالمقطوع الخمريّة، فلايمكن تشكيل القياس بأنّ هذا مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمريّة حرام فهذا حرام، لأنّ القطع على هذا الفرض يكون جزء الموضوع لاطريقاً، ولاشبهة في أنّ الوسط في القياس المنطقي يجب أن يكون له دخل في الأثر، ومؤثّراً في المصلحة، وهنا لايكون كذلك؛ فالقطع إذا صار وسطاً في مانحن فيه لايؤثّرفي الحرمة، فإنّ الحرمة تكون على الخمر لاعلى مقطوع الخمرية بحيث يصير القطع جزء الموضوع، ومن هنا يظهر أنّ إطلاق الحجّة الأُصوليّة على القطع أيضاً لاوجه له، ولايصير وسطاً في الثّبوت[1].

وبعبارة واضحة: إذا قطعنا أنّ هذا خمر، لايكون القطع سبباً للخمريّة ولالثبوت الحرمة.

والحاصل: إنَّ القطع الطّريقيّ يطلق عليه الحجّة اللّغوية دون المنطقيّة والأُصوليّة.

وأمّا القطع الموضوعي فيكون ذا أثرٍ وعِلّةٍ لثبوت حكم المتعلق، مثل إذا قيل: إذا قطعت بالزّنا مثلاً يجوز لك الشّهادة، أو إذا قطعت بعدالة زيد يجوز الإقتداء به، فالقطع يكون جزء الموضوع ومؤثّراً لإثبات جواز الشّهادة والإقتداء، فله إرتباط تشريعيّ لإثبات الحكم، فإطلاق الحجّة اللّغويّة والمنطقيّة عليه صحيح، وأمّا الأُصوليّة فلا، لأنّه لايصير سبباً لإثبات حكم متعلّقه.

ذهب المحقّق الإصفهانيّ قدّس سرّه: إلى أنّ حجيّة القطع تكون مجعولة ببناء العقلاء، أي حجيّته من القضايا المشهورات بحسب مصطلح المناطقة،

---

١ ـ قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه في الرّسائل: الحجّة مايحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر. مراده من الثّبوت هو الوجود، فالحجّة عنده تكون بنحو السّببيّة؛ وتبعه في ذلك المحقّق الخراساني قدّس سرّه أيضاً.

فعلى مسلك هذا المحقق يكون القطع مؤثراً في الحكم ببناء العقلاء، فيطلق عليه الحجّة مطلقاً.

أقول: سيجيء في حجّيّة القطع كلام المحقّق الإصفهانيّ قدّس سرّه والأدلّة على فساد مسلكه هذا مفصّلاً.

فالصّحيح: إنّ القطع الطّريقيّ لايقع وسط في الإثبات، فلايطلق عليه الحجّة بإصطلاح الأُصوليّة والمنطقيّة وعلى فرض إيقاعه وسط في الإثبات، يلزم إتّحاد الدّليل والمدلول، والطّريق وذو الطّريق، والعلّة ومعلولها، وتحصيل الحاصل؛ بل يطلق على قطع الطّريقيّ الحجّة بالمعنى اللّغويّ فقط، أي كونه منجّزاً في صورة المطابقة للواقع، ومعذراً في صورة المخالفة للواقع.

وأمّا القطع الموضوعي فإطلاق الحجّة المنطقيّة واللّغويّة عليه صحيح كما عرفت من المحقّق النائيني قدّس سرّه.

إطلاق الحجّة على الظن:

وأمّا إطلاق الحجّة على الظن، فقال بعض المحقّقين: إنّ الظن على مذهب من يقول بجعل المماثل والأحكام الظّاهريّة، فالحجّة المنطقيّة تطلق عليه لأنّه يثبت الحكم للموضوع ويكون علّة لإثباته، خلاف ماقاله الشّيخ الأعظم قدّس سرّه نظير القطع إذا كان جزء الموضوع، فإذا فرض إنّ مظنون الحرمة بالظن يجعل مماثله، فيثبت أنّ الظن كان دخيلاً في إثبات الحرمة في مرتبة الظّاهر، وليس القياس المنطقي إلّا ذلك.

فيقال: هذا مظنون الحرمة الواقعيّة، وكلّ مظنون الحرمة الواقعيّة فهو مجعول في مورده حكم مماثل للواقع، فهذا في مورده حكم مماثل للواقع، وأمّا على ماهو التّحقيق عندنا من أنّ جعل الحكم الظّاهري لاأصل له.

فإذا ظن بحرمة شيء، وقال المولى ألغ إحتمال الخلاف، فالعلم له فردان:

تنزيليّ وواقعيّ، والظن يصير كالقطع، فيقال: إنّ مظنون الحرمة يكون كمقطوع الحُرمة، فهذا كمقطوع الحُرمة؛ فيكون كالقطع، ولايصدق عليه الحجّة المنطقيّة إذا كان طريقاً.

فالظن: إمّا أن يكون مبرزاً للواقع أو منزلاً غيره منزلته، وبكلا معنييه لايثبت المتعلّق، بمعنى أنّه يقال: هذا مظنون الخمريّة؛ وكلّ مظنون الخمرية خمر، لاأنّه حرام، ولكن حيث أنّه لايكون خمراً واقعاً، يكون هذا بلحاظ حكمه، ويكون التعبّد به من باب الحكم.

إلّا أن يقال بالنّظر الدقيق: أنّ الظن يصير من جهة حجّة أُصوليّة ومن جهةٍ أخرى منطقيّة، فإنّه قد مرَّ أنّ وجه إنحفاظ الحكم حفظ الواقع، وروح الحكم هو الإرادة، وجسمه الإبراز، والإبراز تارةً يحصل بقوله: صلّ، وتارةً بقوله: صدّق العادل، وألغ إحتمال الخلاف، فهذا الظن من جهة أنّه محقق مبرز يكون قياساً منطقيّاً، لأنّ كلّ ظن يكون فرداً للقطع التّنزيلي، والظن دخيل في تحقق، جَعَلُ الله تعالى إيّاه فرداً من العلم، وفي الوجود التّشريعيّ يكون واسطة في ثبوته، فيقال: هذا مظنون الحرمة؛ وكل مظنون الحرمة علمٌ ومبرزٌ للواقع، فهذا علمٌ ومبرزٌ له.

والحجّة الأُصوليّة أيضاً تطلق عليه، بأن يقال: معناها هو إثبات الحكم للمتعلّق، فيثبت الظن للواقع إثباتاً تعبّدياً فيحرز به أحكام الدّين، ويحرز متعلّقه بوجود تعبّديّ، فكأنّه تعالى جعل لكم علماً وجدانياً وظنّاً بمنزلة العلم، فكما أنّه بالعلم يثبت الحكم، فكذا بالبيّنة الّتي هي موجبة للظن. انتهى.

ثمرة البحث عن هذه المسألة: إنّ المسائل الأُصوليّة عند القوم مسائل تطلق عليها الحجّة، أي تقع وسط في الإثبات، فكلّ مسألة لايصحّ وقوعها وسط في الإثبات، لاتطلق عليها الحجّة؛ فهي ليست بالأُصوليّة.

الثّالثة: بحث القطع هل يكون من المسائل الأُصوليّة؟

قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه: بأنّ الأُصول يبحث عن الحجّيّة التعبّديّة، وحجّية القطع حجّيّة ذاتيّة، والبحث عن الحجّيّة الذّاتيّة بحث خارج عنه.

قال أُستاذنا العلاّمة أعلى الله مقامه: إنّ الأُصول يبحث عن الكبريات الّتي تخرج منها فروع الأحكام الإلٰهيّة، والبحث عن القطع بحث كلاميّ، لأنّه بحث عن قاطع العذر وتعرّضه في الأُصول لأجل بعض المسائل الفقهيّة الّتي ترتبط به.

وقال بعض الأساطين: لاينبغي الشّكّ في أنّ مبحث القطع ليس من المسائل الأصوليّة، إذ عرفت في أوّل بحث الألفاظ: أن المسألة الأُصوليّة هي ماتكون نتيجتها ـ على تقدير التّماميّة ـ موجبة للقطع بالوظيفة الفعليّة، وأمّا القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة،وإن شئت قلت: إنّ المسألة الأُصوليّة ماتقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الفرعي، بحيث لوانضمّ إليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً. ومن الظّاهر أن القطع بالحكم لايقع في طريق إستنباط الحكم؛ بل هو بنفسه نتيجة.

وبالجملة: القطع بالحكم ليس إلّا إنكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمة لإنكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأُصوليّة، ويزداد هذا وضوحاً بتذكّر ماأسلفناه في بيان فهرس مسائل علم الأُصول، ولاحاجة إلى الإعادة.

وبما أن القطع بالوظيفة ـ نتيجة المسائل الأُصولية؛ أنّ العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الأُصوليّة بعد ضمّ الصّغرى إليها ـ ناسب البحث عنه في الأُصول إستطراداً.

وباعتبار أنّ مرجع البحث عن حجيّة القطع إلى صحّة العقاب على مخالفته، يكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدء والمعاد، ومايصحّ عنه

تعالى ومالايصحّ. هذا كلّه في القطع الطّريقي.

وأمّا القطع الموضوعي: فهو وإن كان دخيلاً في فعليّة الحكم، إلّا أن نسبته إليه هي نسبة سائر الموضوعات إلى الأحكام، فإذا جعل القطع بشيء موضوعاً لوجوب التّصدق مثلاً تكون نسبة القطع إلى وجوب التّصدّق هي نسبة الخمر إلى الحرمة، فكما أنّ الحرمة ليست مستنبطة من الخمر، بل مستنبطة من الأدلّة الدّالة على حرمة الخمر؛ كذلك وجوب التّصدق ليس مستفاداً من القطع؛ بل من الأدلّة الدّالة على وجوب التّصدّق عند القطع بشيء، فالبحث عن القطع الموضوعي أيضاً ليس داخلاً في علم الأُصول.

نعم؛ القواعد الّتي يستنبط منها وجوب التّصدّق عند القطع بشيء تكون من المسائل الأُصوليّة كما هو ظاهر.

قال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ البحث عن أحكام القطع ليس بحثاً كلامياً؛ بل بحث أُصولي، لأنّ الملاك في كون الشّيء مسألة أُصوليّة هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشّرعيّ الفرعي بحيث يصير حجّة عليه، ولايلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه؛ بل يكفي كونه موجباً لإستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائيّة والشّرعيّة.

وإن شئت فاستوضح المقام بالظن، فإنّه لايقع وسطاً بعنوانه؛ بل هو واسطة لإثبات الحكم وحجّة عليه، إذ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لاالمقيّدة بالظن، فماهو الحرام هو الخمر دون مظنونها، والقطع والظن تشتركان في كون كل واحد منهما أمارة على الحكم وموجباً لتنجّزه وصحّة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع.

أقول: هذا القول الأخير أصحّ عندنا. لِأنّا قد ذكرنا في أوّل مباحث الألفاظ: إذا كانت لمسألة جهات من البحث، في جهة منها تبحث في الأُصول، وعدّها أساطين الفن في كتبهم الأُصوليّة من المسائل الأُصوليّة عملاً

فهي من المسائل الأُصوليّة[١]؛ هذا أوّلاً.

وثانياً: سواء قلنا متابعين لهم: بأنّ القطع أمارةٌ بتيّة وسائر المسائل المنتجة الأُصوليّة لاتقع كبرى، ولايثبت منها حكم شرعيّ إلّا بتنزيلها منزلة القطع جعلاً، أو لم نقل بالتّنزيل، بل قلنا ـ كما هو الحقّ ـ بأنّ القطع درجة قويّة من الحجج، وكبرى وجدانية موجب لإستنباط وظيفة فعليّة، وسائر المسائل المنتجة الأُصوليّة مع تفاوتها في حدّ الإعتبار يعمل العقلاء بها بلانظر إلى التّنزيل والجعل. على كلا القولين لايمكن لنا القول: بأنّ القطع ليس من المسائل الأُصولية، لأنّه حينئذ على مبناهم أُسّ، وعلى مبنانا درجة قويّة في غاية القوة موجب لإثبات الحكم الشرعيّ الفرعي.

ويعلم من كلامنا هذا حال الظن أيضاً.

١ ـ قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في تعليقته على الرّسائل ص٤:

إنّ البحث في القطع من حيث أنّه يوجب العمل على طبقه، والحركة على وفقه بما هو كاشف، ممّا ينبغي أن يبحث عنه في الأُصول؛ لما أشرنا إليه من أنّ همّه بيان مايصحّ أن يستند إليه في الإقتحام، ويفتي معه بالمنع أو الإذن في الإقدام.

والبحث عن القطع من حيث أنّه يورث إستحقاق العقوبة والمثوبة، أشبه بمباحث الكلام.

والبحث عن القطع من حيث أنّه صفة عارضة بأن يوثق به بما هو مقطوع الوجوب، ممّا ينبغي أن يبحث عنه في مسألة التّجرّي. انتهى ملخصاً.

المقام الأوّل: في حجّية القطع

ويقع البحث في جهات ثلاث:

الأُولىٰ: في أنّ طريقيّته ـ بمعنى إنكشاف المقطوع به، به؛ ذاتيّة أو جعليّة؟

الثّانية: في أن حُجّيّته بمعنى كونه منجّزاً في صورة المطابقة للواقع، ومعذراً في صورة المخالفة هل هي من لوازم ذاته؟ أو ثابتة ببناء العقلاء؟ أو بحكم العقل؟ وقد خلط بين هاتين الجهتين في كلام الشّيخ الأعظم قدّس سرّه فراجع.

الثّالثة: في أنّه هل يمكن للشّارع ألمنع عن العمل به أم لا؟

أمّا الجهة الأُولىٰ: ذهب المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الكفاية والتّعليقة: إلى أنّ الطّريقيّة من لوازم القطع مجعولة معه تبعاً تكويناً بالجعل البسيط لاالتأليفي، لعدم جعل تأليفيّ بين الشّيء ـ أي الماهية ـ ولوازمه، لبداهة أنّها ضروريّ الثّبوت له؛ كالزّوجية للأربعة، فإنّها لا تكون مجعولة بالجعل التّأليفي؛ بل كانت مجعولة بعين جعل الأربعة بالتبع.

واختار بعض هذا المعنى وقال: إنّه المراد مما إشتهر في عبارات الشّيخ الرّئيس: من أنّ الله سبحانه وتعالى ماجعل المشمشة مشمشة بل أوجدها، فإذا

جعل المشمشة ينجعل المشمشيّة، ولايمكن جعل الشّيء ثمّ جعل لوازمه، والجعل التّركيبي بين الشّيء وذاتياته لغوٌ فإذا وجد القطع يوجد لوازمه.

وأجاب بعض الأكابر قدّس سرّه عمّا أفاده المحقق الخراساني قدّس سرّه من قيام البرهان على إمتناع الجعل التّأليفي بين الشّيء ولوازمه: بأنّ الكشف يكون من آثار وجود القطع، لامن لوازم ماهيّته، وآثار الوجود مطلقا مجعولة، لأنّ مناط الإفتقار إلى الجعل موجود في الوجود، وآثاره. نعم الجعل التّشريعيّ لايتعلّق بما هو لازم وجود الشّيء، فلامعنى لجعل النّار حارّة تشريعاً.

واختار المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه: إنّ الطّريقيّة عين ذات القطع وماهيّته، لا تنالها يد الجعل مطلقا[1].

بيان مرامه من كلامه هو: إنّ القطع حقيقة نوريّة محضة، ذاته نفس الإنكشاف، وطريقيته عين ذاته، لأنّه لامعنى للطّريقيّة إلّا وصول الشيء بعين حضوره للنفس، لاأنّ القطع شيءٌ لازمه العقلي الطريقيّة والإنكشاف.

وحيث أنّه طريقيّة ذاتيّة، فجعل الطّريقيّة له من الشّارع غير معقول، لابما هو جاعل الممكنات، ولابما هو مشرّع الشّرائع والأحكام، أمّا عدم قابليّته للجعل بما هو جاعل الممكنات؛ فلأنّ المعقول من الجعل نحوان: بسيط و مركّب، والقطع بما هو قطع في مرحلة ذاته وماهيّته غير قابلة للجعل بنحويه؛ على ماهو التّحقيق من تعلّق الجعل بالوجود.

فالماهية ليست مجعولة، ولا لامجعولة؛ بالجعل البسيط. كما أنّ الجعل التّركيبي بين الشّيء ونفسه غير معقول، لأنّ وجدان الشّيء لذاته وذاتياته ضروري، وقد فرضنا أنّ القطع حقيقة عين الإنكشاف والنّورية؛ بل لوفرضنا

---

١ ـ أي تكويناً كان أو تشريعاً، والجعل التكويني قسمان: بسيط ومركّب، جَعل البسيط هو مفاد كان التّامة؛ أي المتعلّق بمفعول واحد، وجعْل المركب هو الجعل التّأليفي الّذي كان مفاد كان النّاقصة؛ أي المتعلّق بمفعولين.

أنّه أمرٌ لازمه التوريّة والمرآتيّة فهو من اللوازم غير المفارقة، والجعل[١] بين الشّيء ولوازمه غير المفارقة أيضاً محال، لأنّ لوازم الماهيّة يكون قبل الوجود، وأمّا جعله طريقاً بمعنى تعلّق الجعل بوجوده الرّابطي فهو محال.

بعدما عرفت: إنّ حقيقة القطع حقيقة الطّريقيّة والمرآتيّة، فوجود الطّريقيّة له وجود نفسي له لارابطي انتهى.

أقول: أمّا كلامه في عدم القابليّة الطّريقيـة للجعل منه تعالى بما هو مشرّع الشّرائع، سيجيء بحثه في الجهة الثّالثة ان شاء الله تعالى.

وأمّا ماأفاده: من أنّ الكاشفيّة والطّريقيّة عين ماهية القطع، أو من لوازم ماهيته؛ لا تكون بجعل جاعل، بدليل تقرّر الماهية مع لوازمها الذّاتية.

ففيـه دعوى: أنّ الماهيّة مع لوازمها الذّاتـية قبل الوجود كائن في صقع الرّبوبيّة؛ دعوى إنهدمت أركانه بالبراهين القاطعة، وخاصّة ببراهين بطلان الجبر؛ إذ التّخلص من شبهة الجبر وإثبـات فسادها غير ميسور، مع فرض تقرّر الماهيات كذلك.

وأمّا ماأفاده: بأن الطّريقيّة لامجعولة ولا لامجعولة؛ ففيه أنّ هذه دعوى باطلة، لعدم إمكان الواسطة بين النّقيضين.

واستدلّ بعض الأكابر قدّس سرّه على بطلان كلا القولين ـ أي القول بأن الطريقيّة والكاشفيّة من لوازم ماهية القطع، والقول بأنّها عين ذات القطع ـ بأنّ القطع قد يصيب وقد لايصيب، فتختلف فيه الأنظار، فلوكانت الطّريقيّة عين ذات القطع أو لازمة لذاته لكانت غير منفكة عنه؛ كالناطقيّة للإنسان والزّوجيّة للأربعة، ثمّ اختار قول ثالث وهو: أنّ الطّريقيّة أثرٌ لوجود القطع عند القاطع.

---

١ ـ ذهب ميرداماد: إلى إمكان الجعل بين حاشيتي اللاّزم والملزوم.

أقول: الطّريقيّة للقطع تتصوّر على خمسة صُوَر:

١ ـ إنّ الطّريقيّة تكون عين ماهية القطع.

٢ ـ إنّها تكون من لوازم ماهية القطع.

٣ ـ إنّها عين وجود القطع.

٤ ـ من لوازم وجود القطع.

٥ ـ إنّها تكون أثر وجود القطع عند القاطع. والمختار أنّ الطّريقيّة كائن من جوهر وجود العلم المتحقّقة بوجوده، فاذا وُجِدَ العلم وُجِدَتِ الإراءة وأمّا الإصابة وعدمه فهي شيء آخر.

فماقاله المحقّق النّائيني قدّس سرّه: من أنّ طريقيّة كلّ شيء لابدّ وأن ينتهي إلى العلم، وطريقيّة العلم لابدّ وأن تكون ذاتية له، لِأنّ كلّ مابالغير لابدّ وأن ينتهي إلى مابالذّات، وإلّا لزم التّسلسل. كلام صحيح لوأراد ماقلناه.

أمّاالجهة الثّانية: أعني حجّية القطع وكونه منجّزاً أو معذّراً، وربّما يعبّر عنها بوجوب متابعة القطع، ففيها أقوال.

القول الأوّل: قال بعض المحقّقين تبعاً للمحقّق الخراساني قدّس سرّه في التّعليقة بما حاصله: إنّ حجيّته إنّما هي بالزام من العقل وبحكمه بتقريب أن للقطع آثاراً ثلاثة.

الأوّل: إنّ القطع طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهذه الكاشفيّة إمّا أن تكون نفس القطع أو من لوازمه تكويناً، فإن أصاب فهو، وإلّا فيقال له: الكشف الزّعمي.

الثّاني: إنّه بالوجدان يترتّب على هذه الكاشفيّة حكم العقل بحُسن إطاعة المولى وقبح مخالفته، وإنّ إطاعة المولى يؤمّنهُ من الذّم والعقوبة، وعصيانه يوجب حسن المؤاخذة من المولى، لعدم حصول غرضه، وسُمّيت هذه المرتبة بباب الحسن والقبح.

الثّالث: ينقدح من هذا الحكم العقلي الدّاعي في نفس العبد الجَرْيُ العَمَلي طبق القطع.

فالآثار الثّلاثة: الأوّل منها ذاتيّ، والثّاني عقليّ، والثّالث فطريّ، فالكشف ذاتيّ وحسن الإطاعة وقبح المعصية وغيرهما عقليّ، وإنقداح الدّاعي فطريّ.

فإذا حصل القطع بحكم المولىٰ تحصّل لوازمه من حكم العقل والجري العملي الّذي هو لازم اللازم، وأثَرُ الأثَر، وهذا أيضاً أثر للقطع؛ لكن مع واسطة حكم العقل، فالقطع حجّة بحكم العقل، لأنّ التّنجيز والتّعذير يترتّب على القطع بواسطة حكمه.

وأُجيب عنه أوّلاً: إنّ الحجّيّة على هذا التّقريب يدور مدار آثار القطع دون مدار نفسه.

وثانياً: إنّ حركة الإنسان نحو ما قطع بنفعه وحذره ممّا قطع بضرره ليست بالزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النّفس، ولاإختصاص له بالإنسان؛ بل الحيوان أيضاً بفطرته يُحبّ نفسه، ويتحرّك إلى مايراه نفعاً له، ويحذّر ممّا أدرك ضرره.

وبالجملة حبّ النفس وإن كان يحرّك الإنسان إلى ماقطع بنفعه، إلّا أنّه تحريك تكوينيّ لابعث تشريعي.

القول الثّاني: قال بعض الأساطين: إنّ حجّية القطع تكون من لوازمه العقليّة بما حاصله: إنّ القطع هو نفس الإنكشاف وذاته، والعقل شأنه الإدراك ليس إلّا، فإذا حصل القطع بحكم المولى فالعقل يدرك حسن العمل وفق ماقطع به وقبح مخالفته، ويدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه ولوكان مخالفاً للواقع. فالحجيّة أي التنجيز والتّعذير تترتّب على القطع بواسطة درك العقل اللازم للقطع. ثمّ قال:

وإدراك العقل ذلك لايكون بجعل جاعلٍ أو بناء العقلاء، لتكون الحجيّة من الأُمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأُمور الواقعية الأزلية[١]، كما هو الحال في جميع الإستلزامات العقلية. وقال: أمّا الجري العملي ـ وفق ماقطع به ـ فطري، منشأه حبّ النفس، فيتحرّك كل ذي حسّ نحو مايراه نفعاً له ويتحذّر ممّا يراه ضرراً عليه.

القول الثّالث: قال المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه: إنّ حجّيّة القطع ثابتة ببناء العقلاء، بتقريب إنّ شأن قوّة العاقلة ليس إلّا إدراك الأشياء لابعث منها، كما لابعث ولاتحريك إعتباري من العقلاء، والأحكام العقلائيّة عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، وإبقاءً للنوع؛ كحسن العدل وقبح الظلم، وإنطباق هذه الكبرى العقليّة المسلّمة على ماتعلّق به القطع علّة لوجوب متابعته.

وقد علمت بوضوح: بأن الطّريقيّة عين ذات القطع وماهيته، وبعد هذا إذا تعلّق قطعك على حكم إنّه أمر المولى أو نهيه، ترى بدرك العقل بأن مخالفته ظلم على المولى، وخلاف عدل في عالم العبوديّة. وبعد هذا الدرك العقلي الّذي هو صغرى القضية، لايبقى حالة منتظرة في إذعان العقل بإنطباق كبرى العقليّة ـ وهي كلّ ظلم قبيح، وكل عدل حسن، بآراء الجمهور ـ على المقطوع به، فالقطع حجّة ببناء العقلاء؛ أي واسطة في تطبيق القضايا المشهورة على المقطوع به، وهذا البناء قد أمضاه الشّارع؛ فيجب إتباعه.

في كلامه قدّس سرّه مواقع للنّظر، منها قوله: إنّ شأن قوّة العاقلة ليس إلّا إدراك الأشياء.

فيه: إنّ العقل مدرك وحاكم ومسؤول، لِأنّا إذا سألنا العقل عن حكم

---

١ ـ أي كائن مع العقل مجعول بجعله.

الزامي مثلاً سألناه: هل شكر المنعم واجب أم لا؟ بالوجدان، نرى يجيب: أنّي أدرك إنّه واجب، ايّ شيء متّصف بالوجوب واللّزوم ولاسُتر بانّ درك العقل حكم الواجب، وتسلّطه عليه هو حكمه. وبعبارة جامعة دركه بالنّسبة للمبادي التّصوريّة، وتصديقه بالنّسبة بين طرفي القضيّة غير قابل للإنكار.

فتحديد درك العقل في حيطة التجريد عن الحكم، بطلانه لايحتاج إلى أكثر من بيانه، فلايمكن إنكار حكم العقل.

ومنها قوله: إنطباق القضايا المشهورة على ماتعلّق به القطع بتوسّط القطع علّة لوجوب متابعة القطع.

فيه أوّلاً: إنّه يوجب إستناد الثواب أو العقاب بعد متابعة القطع أو مخالفته إلى آراء العقلاء. وهذا بديهيّ البطلان.

وثانياً: لوكان رأي الجمهور قاعدة لحفظ النّظام، لكان آمراً ورادعاً في العلن فقط دون السّرّ.

وثالثاً: يلزم أن يكون الثواب والعقاب لمتابعة القطع ومخالفته قهرياً، لايكون للبرهان إليه سبيل[1].

ورابعاً: إنّ العقلاء في أيّ زمان ومكان جُمِعُوا وأُخِذت الآراء على قبح الظّلم وحسن العدل[2]؟

وخامساً: العَدلُ حَسَنٌ والظلم قبيحٌ، من البديهيّات الّتي لا تقبل الجدل والنّظر حتّى تطرح على أنظار الجمهور للتصويب.

وسادساً: نسبة التّعبّد للعقلاء في مدركات العقلي خلاف البداهة.

سابعاً: آراء الجمهور تَتَشكّل مِن رأي كلّ واحد منهم، وأنت ترى بأنّه ليس لكلّ فرد إلّا حكمه العقلي.

---

١ ـ قال بعض: هذا اللزوم ينطبق على القول بأن حجية القطع من لوازمه الذاتيّة. فتأمّل.

٢ ـ يرد عليه ماأوردناه على الوجه الثّامن.

ثامناً: إنّ حجّية القطع والجري العملي على طبقه كانت ثابتة في عصر لم يكن فيه إلّا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقّق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

وفيه: إنّ الكلّيّ الطّبيعي يتحقّق ولو بمصداق واحد.

وتاسعاً: إنّ الأوامر الشّرعيّة ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإنّ أحكام الحدود والقصاص، وإن كانت كذلك، والواجبات المالية، وإن أمكنت أن تكون كذلك؛ إلّا أنّ جلاً من العبادات، كوجوب الصلاة الّتي هي عمود الدّين؛ لا ربط لها بحفظ النّظام أصلاً.

وفيه: أيّ نظام أوثق من حفظ الإرتباط الملكوتي للإنسان مع بارئه المنّان، هذا إذا أخذنا مفهوم النّظام بمعناه الأعم؛ وهو الأوجه.

القول الرّابع: قال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ القطع موجب لتنجّز الحكم وقطع العذر، لأنّه كاشف في نظر القاطع بلااحتمال الخلاف، وهذا كاف في حكم العقل والعقلاء بالتّنجّز وصحّة الإحتجاج، وهذا ـ أعني: إنقطاع العذر وصحّة الإحتجاج ـ من آثار القطع نفسه يترتّب عليه، بلاجعل جاعل[1]. وقد مضى في ص٤٣ أنه قدّس سرّه قال: بأنّ الطّريقية أثرٌ لوجود القطع عند القاطع. هذه كلمات القوم.

أقول: قد مضى في بيان معنى القطع ص٣٣: إنّ القطع يكون من لوازم العلم المذعن وهو درجة من العلم. فالعلم إمّا حضور وشعور، أو هو إنتقاش، أو هو قريحة ودرك نوري، أو هو صورة حاصلة عند النّفس أو غيرها على أيّ تقدير، إذا بلغ علم العبد بحكم المولى حدّ الإذعان والإعتقاد، يقطع ويبان عنه الشوائب والإحتمالات ويسدّ معابر نفوذهما، هذا هو القطع. والعقل مدرك

---

١ ـ أي تنجعل بجعليه.

وحاكم، يدرك بأن مخالفة المولى ظلم قبيح وموافقته عدل حَسَنٌ، فالقطع بنفسه يوجب لِأن يحكم العقل بوجوب متابعته على نحو التّنجز والعليّة التّامة، فانقطاع العذر وصحّة الإحتجاج من آثار نفس القطع يترتّب عليه بلاجعل تشريعي، فالحجيّة تكون من الأحكام العقليّة الثابتة بوجوده. وأمّا الجري العملي طبق القطع فمنشؤه يمكن أن يكون أمور مختلفة.

أمّا الجهة الثّالثة: هل يمكن للشّارع المنع عن العمل بالقطع أم لا؟

القطع: حجّة على جميع المسالك المزبورة على نحو لا تنال حجّيّته يد التّشريع أبداً، فلايمكن للشّارع المنع عن العمل به قطعاً.

بيان ذلك على مبنى القوم: إنّ حجّية القطع قائمة على ركنين:

الرّكن الأوّل: أنّ القطع طريق إلى الواقع وكاشِفٌ عنه.

الركن الثّاني: يترتّب عليه بالوجدان حكم العقل أو دركه، موافقة حكم المولى حَسَنٌ وعَدْلٌ ومؤمِّنٌ من الذّمّ والعقاب، ومخالفة حكمه ظُلم وقَبيح؛ يوجب الذّمّ والعقاب.

فرفع الحجّيّة عن القطع شرعاً تعبّداً لايمكن إلّا بنفي كشف القطع، أو بنفي حكم العقل، أو بنفي القطع نفسه، كلّ ذلك غير ممكن.

أمّا نفي كشفه: تعبّداً شرعاً، الرّاجع إلى عدم وجوب إتّباعه أو إلى المنع عنه، راجع إلى ترخيص فعل مايقطع بحرمته، أو مَنْع فعل مايقطع بوجوبه؛ فهو غير معقول، لِأنّه كيف يمكن أن يذعن به مع الإذعان بضدّه ونقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة؛ وهي مرتبة الحكم الواقعي.

أمّا حكم العقل: فإنّما هو على نحو التّنجز والعليّة التّامة، لاعلى صِرْف الإقتضاء والتعليق على عدم المنع عنه شرعاً، كي يمكن نفي حكمه.

توضيح ذلك: إنّ حكم العقلي على قسمين:

الأوّل: أن يكون معلّقا على أمرٍ من الأمور، كالبراءة العقليّة فإنّ إجراءها

معلّق على الفحص واليأس عن الظّفر بالحجّة على التّكليف.

الثّاني: أن لايكون معلّقاً على أمر؛ بل يكون منجّزاً من الأوّل بدون حالة منتظرة؛ مثل العلم التّفصيلي، وهذا القسم لايمكن التّرخيص فيه. ولاريب بعد أمر المولى وحكم العقل بوجوب الإطاعة، يكون المنع عن المتابعة ترخيصاً في المعصية؛ وهو قبيح ـ حتّى من الأشعري القائل بعدم الحسن والقبح ـ في صورة كون العقل له حكم تنجيزيّ. وأمّا إذا كان تعليقيّاً فلاإشكال في الرّدع عنه، لأنّه من الأوّل كان منوطاً بعدم البيان، والرّدع بيان.

هذا على مسلك التّحقيق من أنّ للعقل حكماً، وهكذا على مسلك القائلين: بأنّه ليس للعقل إلّا الدرك ، فإنّ إدراك لزوم المتابعة وقبح تركها يلازم عدم إمكان المنع عنه في التّنجيزي دون التّعليقي.

وأمّا نفي القطع: فيلزم منه التّسلسل.

بيان ذلك: إذا قطع العبد بأنّ الخمر حرام قطعاً شخصيّاً، فينتج حرمة شربه، فإن لم تكن الحرمة ثابتةً له؛ وقطع بأنّ هذا القطع مردوع عنه، فننقل الكلام في القطع بالرّدع، فنحتمل أن يكون هو أيضاً مردوعاً عنه، فننقل الكلام إلى مايؤول إليه هذا القطع فيتسلسل، وهو كما ترى.

قال المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه: إنّ الحكم المجعول من طرف الشّارع ثانياً ـ سواء كان موافقاً لما تعلّق به القطع أو مخالفاً له ـ يوجب إجتماع المثلين في الأوّل، وإجتماع الضّدين أو المتناقضين في الثّاني في نظر القاطع، وبما أنّ إذعانه بإجتماعهما محال، فلايمكن له تصديقه، فلايعقل صدوره من المولى.

والتّحقيق: إنّ الحكم سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة، أو البعث والزّجر الإعتباريين ليس فيه تضادّ وتماثل، لأنّ التّضاد والتّماثل من صفات الأحوال الخارجيّة للموجودات الخارجيّة.

بل المانع من إجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لوإنْبَعَثَ البعثان

المستقلاّن عن داع واحدٍ، أو صدور الواحد عن الكثير لوإنْبَعَثَ عن داعيين، فإنّ الفعل الواحد عند انقياد المكلّف لمولاه لوصدر عن بعثين مستقلّين لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أنّ صدور المقتضى البعث والزّجر لازمه إجتماع المتناقضين، فيلغوا البعث بداعي إيجاد الفعل، والزّجر بداعي تركه.

وقال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ المنع عن العمل بالقطع يلازم المنع عن العمل بالمقطوع به، فيلزم إجتماع الإرادتين المتضادّتين على شيء واحد، وهومحال.

تلخّص: إنه لايمكن للشارع: المنع عن العمل بالقطع.

نقضٌ ودفعٌ:

قال المحقّق الخراساني[1] وتبعه المحقّق العراقي[2] قدّس سرّهما وبعض المحققين: ينقض هذا بمنع الشّارع عن العمل بالظنّ القياسي:

تارةً: من حيث، أنّ الظن بالحكم الفعلي مع التّرخيص في خلافه فعلاً، يوجب الظن بإجتماع النّقيضين أو الضّدين، وإذا صحّ المنع عنه فليصحّ بالنّسبة للقطع لجامع الرّجحان بينهما.

وأخرى: من حيث، أنّ العقل مستقلّ بعد تماميّة دليل الإنسداد على الحكومة بمنجّزيّة الظّن بما هو ظنّ، والظّن الحاصل من القياس يكون حكماً مستقلاً من العقل والشّرع، وقد مَنَعَ الشّارع إتّباع هذا الظن؛ فإذا صحّ المنع عن اتباع هذا الظّن، صَحَّ في القطع الّذي يستقل العقل بمنجّزيّته لِوَحْدة الملاك منعاً وجوازاً.

ويندفع الأوّل: بأنّ المراد من الحكم الفعلي ـ هو الإنشاء بداعي جعل الدّاعي وهو عقلاً متقيّداً بالوصول بنحو من الأنحاء ـ والقطع به حيث أنّ

---

١ ـ في تعليقته على الرّسائل.

٢ ـ في المقالات.

وصوله حقيقة، يكون الواصل مصداقاً للبعث حقيقة، فلايعقل بعثاً حقيقياً آخر، ولازجراً حقيقياً عنه.

ويندفع الثّاني: بأنّ وجوب الإتّباع في القطع حكم تنجيزيّ من العقل غير معلّق على شيء أصلاً، بخلافه في الظّن، فإنّه حكم تعليقيّ منه، معلّق على عدم النّهي عنه، فمن نهي الشّارع عن القياس نعلم: بأنّ هذا الظّن غير منجّز، والعمل على طبقه باطل.

تتميم:

قال بعض المحققين: هل يكون حكم العقل من آثار المنكشف بالقطع أو من آثار القطع؟ مثلاً هل يكون حكم العقل من أثَرَ السّمّ المنكشف بالقطع، أو من أثر القطع، ولولم يكن في الواقِع سمّ؟ فيه خلاف:

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه تبعاً لبعض عبارات الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّه يكون من آثار المنكشف بالقطع، فإنّ مَن عَلِمَ أنَّ هذا خمر يحكم عقله بالإجتناب، وقبح الإرتكاب من باب أنّ المصلحة تكون في الواقع لافي القطع؛ فَيَنزَجِر.

وقال المحقّق العراقي قدّس سرّه تبعاً لبعض عبارات الشّيخ الأعظم قدّس سرّه أيضاً: إنّه يكون من آثار نفس القطع الطّريقيّ، وهو الصّفة الحاصلة عند الوجدان، فمن قطع بأنّ في الدّار أسداً يفرّ ولولم يكن فيه إلّا هرة.

مبحث التّجرّي[1]

المقام الثّاني: في التّجرّي:

من بيان حاله يعرف حال الإنقياد أيضاً. قبل الشّروع في البحث لابدّ من التّنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: إنّ التجري حسب الإصطلاح الأصولي: هو مخالفة القطع غير المصادف؛ مَثَلاً قَطَعَ بأنّ هذا المائع خمر وحرام، وشَرِبَ باعتقاد أنّه خمر فَتَبَيَّنَ أنه ماء. ويكون في مقابله الإنقياد.

والإنقياد: هو إذا اعتقد مثلاً بوجوب شيء، فأتى به باعتقاد الوجوب فتبيّن عدمه.

والمعصية: تطلق على ما إذا كان الواقع أيضاً مطابقاً للإعتقاد، كمن شرب الخمر الواقعي على أنّه خمر.

---

١ ـ جراة بروزن جُرعة (دليريست) قال في مجمع البحرين: واجترأ على القول بالهمزة ـ أي أسرع بالهجوم عليه من غير ترو. أي من غير تأمّل والتّجرّي بحسب اللّغة أعمّ من العصيان، كما أن الإنقياد أعمّ من الإطاعة. والتّجرّي بحسب الإصطلاح الأصولي مباين للعصيان، كما أن الإنقياد عندهم مباين للإطاعة كما ذكرناه في المتن.

والإطاعة: تكون موافقة الواقع مع اعتقاد أنّه كذلك.

الأمر الثّاني: وهو أنّ بحث التّجرّي لايختصّ بالقطع؛ بل يعمّ جميع الأمارات والأُصول العمليّة؛ بل يعمّ كلّ منجز للتكليف ولوكان مجرّد احتمال، كما في موارد العلم الإجمالي بالتّكليف، فإنّ الإقتحام في بعض الأطراف داخل في التجري وإن لم يكن فيه الاّ إحتمال المخالفة للتكليف، وكذا الحال في الشّبهات البدويّة قبل الفحص.

والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجّة؛ أي مايحتجّ به المولى على العبد. فلو ثبت كون مائع خمراً بالبيّنة أو بالإستصحاب وشربه، ولم يكن في الواقع خمراً كان متجرّياً. ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص، وانكشف عدم كونه حراماً؛ كان متجرّياً، ولو أتى برجاء عدم الإصابة، وهكذا. فذكر القطع ليس لاختصاص التّجريّ به بل إنّما لكونه أظهر الحجج وأوضح المنجّزات.

الأمر الثّالث: إختلفوا في ماهو الحاكم للعقاب والثّواب إلى أقوال:

الأوّل: إنّهما يكونان بالجعل الشّرعي ـ أي بالوعد والوعيد من الشّارع ـ ذهب إليه رئيس المتكلمين الشّيخ المفيد قدّس سرّه.

الثّاني: إنّ الثواب يكون بالتّفضّل والعقاب بالإستحقاق.

الثّالث: إنّهما يكونان بحكم العقل ـ أي بالإستحقاق ـ هذا هو المشهور والمعروف.

الرّابع: إنهما يكونان بآراء الجمهور وبناء العقلاء.

الخامس: إنّهما يكونان من تجسّد الأعمال بصورة مأنوسة مُفرّحة، وصورة مُوَحِّشَة مُعَذِّبَة.

لاإشكال في إمكان بحث التّجري بناءً على القول الأوّل والثّاني، وأمّا بناءً على القول الثّالث والرّابع والخامس؛ ففي كل منها كلام لابدّ من التّعرض

له وأخذ النّتيجة منه.

أمّا على القول الثّالث ذكر بعض المحقّقين: إنّ في الفلسفة العُليا نزاع في أنّ الشّارع مضافاً إلى جَعْل الأحكام، هل جعل قانوناً للمجازات؟ مثل أن يحكم بوجوب الصّلاة وحرمة شرب الخمر، وجعل قانوناً من أطاعه يستحقّ الثّواب ومن عصاه يستحقّ العقاب ـ كما عليه الشّيخ الرّئيس علي بن سينا ـ أوْ لايكون كذلك، بل يكون الحكم بالثّواب والعقاب من العقل، بعد إبلاغ الأمر أوِ النّهي إلى المكلّف.

على مسلك من قال: إنّهما يكونان بقانون مجعول من الشّرع، فبحث التّجرّي يكون خارجاً عن محلّ النّزاع، لأنّه لاشكّ في أنّ التّجري لايكون موجباً لِلْعقاب، لأنّ جعل قانون المجازاة يكون للإطاعة والعصيان، والمتجرّي ليس بعاص ولامطيع، فإنّهم يقولون: يجب على الله تعالى من باب اللّطف جعل قانون المجازات، ليفهم النّاس ويُشَوِّقَهُم بواسطته إلى العمل الّذي فيه الفائدة، ويَزْجرهم عمّا فيه المفسدة، وهذا الملاك يكون في المحرّمات الواقعيّة، والمحلّلات الواقعيّة، وإعتقاد أنّ هذا حرام لايوجد مصلحة ولامفسدة حتّى يشمله القانون.

وأمّا على مسلك من قال: إنّهما لم يكونا بقانون المجعول من الشّرع بل كانا بحكم العقل، فالبحث في التّجري على هذا الفرض يكون بمكان من الإمكان. وموضوع حكم العقل إذا وُجِدَ فيحكم بلاإحتياج إلى شيء آخر.

وأمّا على القول الرّابع؛ قال المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه بما حاصله: الحاكم بإستحقاق المُثوبة على الطّاعة، والعقوبة على المعصية؛ هو حُسْن العدل الذي يستحقّ عليه المدح، وقُبْح الظّلم الذي يستحقّ عليه الذمّ، وهما بهذا التقيّد ليسا عقليين لأنّهما غير مندرجين في أصل من الأصول البرهانيّة[1]؛ بل

١ـ قال المناطقه إن البرهان يتألف من اليقينيّات، وأصولها: الأوّليات، والمشاهدات، والتّجربيّات، والحدسيّات، والمتواترات، والفطريّات.

داخلان في قضايا تَطابَقَتْ عليها آراء الجمهور حفظاً للنظام، فاستحقاق الثواب أو العقاب لاربط له بالواقع فإنّه ربّما يتخلّف الواقع عنه؛ بل يكون بآراء الجمهور؛ أي بناء العقلاء.

وفيه: إنّ حُسن العدل وقُبح الظّلم من البديهيّات الّتي يدركها العقل، لاتقبل الجدل والنظر حتى تطرح على أنظار الجمهور للتصويب. أضف إلى ذلك: آراء الجمهور تَتَشكّل من رأي كل منهم، وأنت ترى ليس لكل فرد منهم إلّا حُكمه العقلي فالعقل العملي ـ على تعبيرهم أي آراء الجمهور ـ يكون تحت العقل النّظري، وهو حجّة الله تعالى، وهو يدرك ويحكم بأنّ أمر الله ونهي الله حدّ الله، وحدّ الله حقّ الله، والتّعدي عنه ظُلم[١] والظّلم قَبيح، وأمّا كمّية ثواب الحَسَنَة وعِقاب السَّيّئة وكيفيّتهما فخارجان عن إدراكه، مربوطان بالمولى.

أمّا على القول الخامس: وهو أن العقاب والثّواب يكونان بتجسّد الأعمال؛ ففيه مسلكان:

احدهما: إنّ العقاب والثّواب ليس إلّا أثر الفعل.

يرد عليه أوّلاً: إنّه يستلزم أن لايكون الجنّة والجحيم مربوط علىالله تعالى.

وثانياً: إنّهم قائلون بالسنخيّة، ولاسنخيّة بين المعصية والحيّات والنار وسائر ما في الجحيم، وبين الطّاعة والرّضوان وسائر ما في الجنّة.

ثانيهما: إنّ المراد بتجسّد الأعمال هو أنّه يُخْلَق بقدرة الله الكاملة من الأعمال الحسنة لصاحبها في الجنّة ماوعد، ومن المعصية لصاحبها في الجحيم ماوعيد.

تجسّد الأعمال بهذا المعنى صحيح موافق للروايات.[٢]

١ ـ سورة البقرة ذيل الآية ٢٢٩ ـ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ.

٢ ـ بَحثَ النراقي طاب ثراه في جامع السعادات مايقارب الخمس صفحات في تجسّد الأعمال، تحت عنوان فصل إنّ العمل نفس الجزاء. فراجع.

هذه الأقوال الخمسة حول مسألة ماهو الحاكم للثّواب والعقاب.

والصّحيح عندنا: أنّ الحاكم للعقاب والثّواب العقل، أي الإستحقاق، والتفضل[١]. والجعل أي التّجسّد. والتعبد. لأنّك بعد الإعتقاد بأن لله تعالى جميع الكمالات وبَعد النّظر في الآيات والرّوايات ترى: بأنّ كلامنا هذا بمكان من الوضوح، بل بالبداهة لايحتاج إلى بيان، ولعل مراد رئيس المتكلّمين الشّيخ المفيد قدّس سرّه ليس صِرْفُ التّعبد؛ بل مقصوده هو ماقلناه.

تلخص: جواب المسألة أنّ الحاكم للعقاب والثّواب هذه الأمور الأربعة، فمن هذا الجواب نأخذ النّتيجة بأنّ بحث التّجريّ بمكان من الإمكان.

ألأمر الرّابع: إنّ بحث التّجري هل يكون من المسائل الأُصوليّة؟

قالوا: إنّ البحث في التّجريّ تارةً يكون من مسائل علم الكلام، وتارةً من مسائل علم الأُصول، وأُخرى من مسائل علم الفقه.

فإن عنون البحث بأنّ التّجري هل يكون موجباً لحسن العقاب أم لا؟ يصير البحث كلامياً، لأنّه يبحث عن الحُسن والقُبح في الأشياء.

وإن عنون بأنّه هل يوجب التّجري في المتجرّى به عنواناً مخالفاً لعنوان الواقع، أعني هل يكون الواقع الحلال بواسطة التجري حراماً أم لا؟ فتصير المسألة من مسائل علم الأُصول؛ لأنّ المسألة الأُصولية هي ماتكون كبرى كلّية في الفقه.

وإن عنون البحث بأنّه بعد إستقلال العقل بالقبح؛ وإثباته في علم الكلام، هل يكون القبح العقلي مستتبعاً للحكم الشّرعي بالحرمة أم لا؟ أعني يستكشف من القبح الحرمة أم لا؟ فتصير المسألة فقهيّة.

إذا عرفت: أنّ بحث التّجريّ لايختص بالقطع؛ بل يعم جميع الأمارات

---

١ ـ سورة الأنعام الآية ١٥٩ـ مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلايُجْزىٰ إِلَّا مِثْلَها وَهُمْ لايُظْلَمُونَ.

والأُصول العمليّة، وأنّ بحث التّجريّ بمكان من الإمكان، وأنّه من المسائل الأُصولية أيضاً.

فنقول: لوتجرّى وخالف الحجّة ولم يصادف الواقع، هل يوجب ذلك حرمة فعل المتجرّى به، أو يوجب إستحقاق العقاب مع بقاء فعل المتجرّى به على ماهو عليه، أو لايستحق إلّا ذماً؟ أقوالٌ.

فيقع البحث في التجري في جهات:

الأولى: إنّ سُوء السّريرة وحُسْن السّريرة، هل هما إكتسابيان كي تكونا إختياريّان أم لا؟

الثّانية: على فرض أنّهما إكتسابيان وإختياريّان، هل التّجري قبيح أم لا؟

الثّالثة: على فرض قُبحه، هل هو مستلزم لِلعقاب أم لا؟

الرّابعة: في البحث عن حرمة الفعل المتجرّى به وعدمه.

أمّا الجهة الأُولىٰ؛ فنقول: إنّ التّجري يكشف عن سوء السّريرة وخبث الباطن، على جميع الأقوال، ولاخلاف في هذا المقدار، وإنّما إختلفوا في أنّ سُوء السّريرة وحُسْن السّريرة هل هما اكتسابيان لِلنّفس أم لا؟ نفاه قوم وأثبته آخرون؛ وللنافين مسلكان:

الأوّل: ماذهب إليه الماهِويُّون، منهم المحقّق الخراساني قدّس سرّه: بأنّ سوء السّريرة وخُبث الباطن هما بُعد الماهية عن ساحة الرّبوبيّة في الأزل، ومقابلهما حُسْن السريرة وطِيب الباطن. ونفس الماهية إقتضىٰ الوجود منه تعالى بلسان الحال بحسب إستعدادها، فسوء السّريرة وخُبث الباطن ذاتيان، والذّاتي لايعلل، وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن إنّه لِمَ إختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الطّاعة والإيمان، فإنّه يساوق السّؤال: عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً، والإنسان لِمَ يكون ناطقاً.

وفيه: إخراج سوء السّريرة وخبث الباطن عن إختيار العبد مخالف لأُصول المذهب وضروريّاته، ويلزم منه الجبر والظّلم والإضطرار. وعلاوة على ذلك الشّرّ الشرعي والخير الشرعي هما حركة فاعليّة ليستا من المقولات، فالشّقاء، حركة فاعليّة في غير المجرى الشّرعي، والتّجري لازم أعمّ للشقاوة والسعادة حركة الفاعلية وفق الشّرع.

الثّاني: مايستفاد من بعض الأخبار أيضاً: بأنّ سوء السّريرة هو الطّينة الخَبيثة.

يرد عليه: ماأوردناه على المسلك الأوّل، وعلاوة على ذلك أخبار الطّينة وإن كانت كثيرة، ولكن بعضها ضعيف السّند وبعضها ضعيف الدّلالة، لايثبت منها فرع عملي، كيف يثبت منها عقيدة الخالدة؟ فالحقّ إنّ سوء السّريرة وحسن السّريرة إكتسابيان للنّفس وجداناً وبرهاناً،لكل نفس من النّفوس فجور وتقوى، سوء السريرة هو متابعة النّفس لفجورها، وحُسن السّريرة متابعة النّفس لتقواها. قال الله تعالى «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا»[1].

فتلخّص: بأنّ السّعادة والشّقاء إكتسابيّان وإختياريّان، وكذا حُسن السّريرة وسوء السّريرة.

نتيجة البحث: بما أنّ سوء السّريرة وحُسْن السّريرة إختياريان، يمكن أن يترتّب على ثانيهما المدح وعلى أوّلها الذمّ.

الجهة الثّانية: هل التّجريّ قبيح أم لا؟

المتجرّي علاوة عن سوء السّريرة صار بصدد الجري على طِبْقها والعمل على وِفْقها وَجَزَمَ وعَزَمَ فأبرز مخالفة الحجّة بفعل سمّي متجرّى به، والتّجريّ منتزع

---

١ ـ سورة الشمس الآية ٧ـ٩.

من هذه الحركة الفاعليّة.

وهُنا أقوال ثلاثة؛ والزائد على ذلك يكون للخلط بين المباحث:

الأوّل: القبح الفعلي والفاعلي في فعل المتجرّى به، ولكن هذا القبح عقليّ لايستتبع الحُرمة شرعاً. ذهب إليه بعض المحقّقين تبعاً لأُستاذه المحقّق العراقي.

الثّاني: القبح الفاعلي دون الفعلي؛ أعني لاقبح لِلفعل، بل القبح يكون من جهة الفاعل المعتقد بقبح العمل الّذي عمله، وهذا القبح يستتبع عصيان الفاعل وعقابه عقلاً. ذهب إليه المحقّق الخراساني والمحقّق الهمداني والمحقّق الإصفهاني والمحقّق النائيني قدّس سرّهم، ولكن النائيني قدّس سرّه قال: قبح الفاعلي في التجرّي ناشيء عن سوء السّريرة وهو لايستتبع العصيان والعقاب.

الثّالث: ماقاله الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: وهو أنّه لاقبح لِلفعل ولالِلفاعل، والمتجرّي لايستحق العقاب ولايكون عمله قبيحاً؛ بل يكون مجرّد سوء السّريرة، وله نظائر من الحسد والبخل، ولايخفى عدم العقاب على أمثال هذه بمجرد سوء السّريرة.

وأمّا القائل الثّالث فهو في راحة من إقامة البرهان؛ بل لابدّ له جواب أدلّة القائل بالقبح والعقاب والعصيان. وأمّا قائل القول الثّاني فبما أنّه قائل بالقبح والعقاب، فنذكر كلامه في الجهة الثّالثة، فمابقى مناسب للبحث هنا إلّا القول الأوّل.

فنقول: ذهب بعض المحققين إلى أنّ التّجري قبيح عقلاً ـ فعلاً وفاعلاً ـ لكن هذا القبح لايستتبع الحرمة شرعاً، أمّا أنّه قبيح عقلاً ـ فعلاً وفاعلاً ـ لأنّ الوجدان حاكم وشاهد بأنّ هذا الفاعل هَتَكَ المولى، وخَرَجَ عن رسوم العُبوديّة وظَلَمَ والظّلم قَبِيحٌ؛ وهذا الفساد المترتّب على التّجرّي يصير عنواناً للعمل، فيصير العمل قبيحاً، فالفعل بئس الفعل، والفاعل بئس الفاعل.

وفيه: إنّ الهتك والظّلم والخروج عن رسم العبوديّة، هذه العناوين خارجة

عن حقيقة التجرّي؛ بل ليست هي لازمة غير مفارق له، فكيف يثبت بها قُبح التجرّي؟ سيجيء توضيح ذلك في الجهة الثّالثة عند ذكر كلام القائل: بأنّ المتجرّي مستحق للعقاب لهذه العناوين، بما لايبقى معه ريب في فساده.

وأمّا أنّ التجرّي لايستتبع الحرمة شرعاً؛ فقال: لأنّه لاملازمة بين قبح شيء وإستلزامه العقوبة، ويأتي منه أيضاً في جوابه الثّاني لإجتماع الضّدّين - في قوله وبعبارة أُخرى... الخ- مايدلّ على إثبات هذا المدعى.

واستدلّ بعض الأكابر قدّس سرّه لإثبات هذا المدعى: بأنّ ترجيح المرجوح قبيح، ولايوجب العقاب، وكذا كثير من القبايح العقليّة والعقلائيّة.

وربّما يستشكل على هذا المسلك، أي على القول بالقبح الفعلي والفاعلي بلاإستتباع الحرمة، بأمور عديدة:

الأوّل: إنّ القول بالقبح الفعلي والفاعلي يستلزم أحد المحالين، وهو إمّا إنقلاب الواقع عمّا هو عليه أو إجتماع الضّدّين، لأنّ الصلاة مثلاً كانت حسنةً وبالتّجرّي صارت قبيحة، والعناوين تكون تعليليّة، أي عمل الخارجي بعنوان أنّه صلاة، يكون ذا مصلحة في الواقع، ولايمكن أنْ يكون بعنوان التجرّي ذا مفسدة في الواقع، فالقول بالجمع يكون من إجتماع الضّدين.

وهذا الإشكال صار سبباً لذهاب كلّ من الفقهاء إلى مذهب، من القول بالقبح الفاعلي دون الفعلي، والقول بعدم القبح أصلاً.

وأُجيب عنه أوّلاً: بأنّ الحُسن يكون قبل الأمر في مرتبة الذّات، والقُبح بعده، مع إتيان العمل بنحو التجرّي، فلاغرْوَ في كون شيء واحد حَسَناً وقَبيحاً بلحاظين، والمصلحة والمفسدة في الخارج أيضاً يمكن اجتماعهما بلحاظين وحيثيّتين.

وثانياً: رتبة المصلحة والمفسدة تكونان قبل الحكم وعلّة له، فالحُسن والقُبح اللّذان يصيران منشأين للحكم، هما اللّذان يكونان في سلسلة العلل

لا المعلولات، وقُبح التجرّي يكون في رتبة المعلول.

وبعبارة أُخرى: إنّ التجرّي قبيح عقلاً، ولكن قبحه لايولّد مفسدة حتّى يصير سبباً للحكم بالحرمة، وقبح التجرّي عقليٌّ ومن الصّفات الوجدانيّة، ويكون بلحاظ اللاّحظ، والحكم يكون على طبق المصالح والمفاسد الكائنة في الأشياء الخارجيّة، ومصلحة الخارج لاتسري إلى العقل، فالواقع بسبب التجرّي غير مقلوب عن واقعه.

مثلاً: صلاة الجمعة الواجبة في الواقع المأتيّة بها بعنوان الحرام، لا تكون المصلحة والمفسدة فيها متزاحمتين ومتصادمتين، فالوجوب فيها يكون لمصلحة كامنة في نفس الصلاة، ولاربط لها بالقبح العقلي من جهة التجرّي، وغير مربوط أيضاً بعالم اللّحاظ، فبعض مالم يحكم العقل بحُسنه حَكمَ الشّارع بوجوبه؛ مثل رَمْيُ الجمرة الّتي يقصر عقولنا عن درك مصلحته، وبعض مايستقل بقُبحه لايلزم أن يحكم الشّارع بحرمته؛ مثل التجرّي.

يستفاد من كلام صاحب الفصول جواب ثالث عن إجتماع الضّدين، حيث ذهب قدّس سرّه ـ بعد القول بتراكم مصلحة والمفسدة في المتجرّى به، وأنّ التجري ذا أحكام خمسة، وأنّ الضّدّين لايصلحه تعدّد الرّتبة ـ إلى حكم شأنيّ بين الواقعي والفعلي.

أقول: سيأتي كلامه ومايرد عليه مفصّلاً.

الإشكال الثّاني: على مسلك أنّ التّجرّي قبيح فعلاً وفاعلاً، ولكن لاحكم له شرعاً:

إنّ الحُسن والقُبح إنّما يتصوّران فيما كان الفعل بإختيار العبد، وعنوان التّجرّي وكذا المصادفة فيه لايكونان قابلين للتّصوّر والإلتفات، فلا يكونان إختياريّين، فالتّجرّي لايكون موجب للقبح.

وأُجيب: بأنّهما قابلان للإلتفات، والفعل صدر عن المتجرّي عن إرادة،

لأنّ الطغيان على المولى صادق في التجرّي وفي المعصية، وهو يكون بالإختيار، وقد إشتبه على العبد تطبيقه والتّطبيق لاأثَرَ له في هذا العنوان حتى يكون الإشتباه فيه مُؤثراً.

أقول: هذا الإشكال كان من المحقّق الخراساني قدّس سرّه في تعليقته على الرّسائل، وفي الكفاية، سيأتي تقريبه ببيان أوفى ومايرد عليه.

أمّا الجهة الثّالثة: على فرض قبح التّجري، هل هو مستلزم للعقاب أم لا؟

ذهبت طائفة ـ منهم المحقّق الخراساني والمحقّق الهمداني والمحقق الإصفهاني ـ إلى: أنّ المتجرّي مستحقّ للعقاب عقلاً، والآخرون منهم الشّيخ الأعظم ـ إلى عدمه عقلاً وشرعاً، وفَصَّلَ صاحبُ الفصول بين واجب مشروط بقصد القربة وغيره، قال: لايبعد الإستحقاق في الأوّل دون الثّاني.

واستدلّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الكفاية بما حاصله: أنّ المتجرّي أوِ المُنقاد إذا عمل على وفق سريرته فاستحقاق الجزاء بالمثوبة أو الْعقوبة، إنّما يكون على قصد العصيان والعزْم على الطّغيان وجداناً، لا على الفعل المتجرّى به.

وفيه أوّلاً: لايمكن رفع التّنافي بين ماقاله هنا وماقاله قبل صفحة من أنّ التّكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزّجر لم يصر فعليّاً، ومالم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التّنجّز واستحقاق العقوبة على المخالفة.

وثانياً: الوجدانيّات ماتدرك بالحواس الخارجيّة أوِ الدّاخليّة.

إنّا نرى: بأنّ إستحقاق العقاب للمتجرّي ليس منه.

أضف إلى ذلك: إنّ المتجرّي بعدما انكشف له الخلاف كما يعرف أنّه لم يأت بمعصية واقعاً؛ بل تخيّل أنّه قد عصى، فكذلك يعرف أنّه لم يقصد المعصية واقعاً؛ بل تخيّل أنّه قَصَد المعصية. فإذا اعتقد مثلاً أنّ الماء الخارجي خمر وشربه، فبعدما انكشف له أنّه لم يكن خمراً واقعاً، كما يعرف أنّه لم يشرب

الخمر، فكذلك يعرف أنّه لم يقصد الخمر؛ بل قصد الخمر التّخيّلي وهو الماء الواقعي. وعليه فإذا لم يكن هناك معصية ولاقصد المعصية؛ بل قصد ماتخيّل أنّه معصية، فلاوجه للإلتزام بكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطّغيان، لعدم تحققهما واقعاً.

وقال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ المعصية والتّجرّي يشتركان في سوء السّريرة والميل وهيجان الرّغبة والجزم والعزم والجري العملي، وتمتاز المعصية عن التّجرّي في إنطباق عنوان المخالفة عليها دونه.

ومن البديهي: أنّ العقل يحكم بأنّ مخالفة المولى عن اختيار مجردة عن كافة العناوين من الجرأة وأشباهها، قبيحة. فالتّجرّي مجرّدة عن العناوين ليس بقبيح كي يستلزم العقاب، مع أنّه لاملازمة بين القبح والعقاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنّ المعصية لوكانت عنواناً مستقلاً، وهذه العناوين المشتركة بين المقامين عنواناً مستقلاً آخر، لزم القول باستحقاق عقابين، مع أنّ العقل والعقلاء يحكمان على خلافه؛ فَمِن وحدة المسبب ـ أي العقوبة ـ تُكشَف بنحو الإنّ عن وحدة السّبب، فماقال في الفصول من تعدّد العقاب وتداخلهما ـ أيْ عقاب المعصية والتّجرّي ـ لايرجع إلى محصّل.

إستدل المحقّق الهمداني على: أنّ المتجرّي مستحق للعقاب بخروجه عن رسوم العبوديّة وهتْكه حُرمة المولى.

وفيه: إنّ رسوم العبوديّة: تارةً أخلاقيّ وهو تهيّؤ العبد جوانحاً وجوارحاً لإطاعة المولى، ومن الواضح هذا خارج عن الأُصول. وأُخرى حقوقيّ. هذا هو مدار البحث. وهذا لايتحقق إلاّ فيما كان للمولى حدّ أي أمر ونهي، وقلنا: بأنّ حدّه حقّه، والتّعدّي عنه ظلم. ومن الواضح ليس للمولى في الفعل المتجرّى به حدّ كي يعدّ التّعدي عنه خروجاً عن رسوم العبوديّة وأمّا دعوى بأنّ المتجرّي مستحق للعقاب لهتكه حرمة المولى وتوهينه مقامه.

ففيه: إنّ داعي تجري المتجرّي هو إدفاع[1] نائرة الميول النفسانيّة لاهتك حرمة المولى وتوهين مقامه، فبهذا الدّاعي تجرّى على المولى الحليم السـتّار الواسع الرّحمة؛ ثمّ بأنّ بأنّه ليس للمولى فيما ارتكبه حدّ وحقّ، فلو قصد الهتك وأبرز القصد فيما يتحقق معه الهَتْك عرفاً فهو عاص ومستحقّ للعقاب، لامتجرّ.

واتّضح من بياننا هذا: فساد ماقاله بعض الأساطين: من أنّ التّجري قبيح عقلاً، وفعل المتجرّى به لايخرج عما هو عليه في الواقع من المحبوبيّة أوِ المبغوضية، والقُبح العقلي وإن لم يكن مستتبعاً للحكم الشّرعي لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التّجرّي. بمعنى أنّ العقل يدرك كون المتجرّي مستحقاً للعقاب للتعدّي على المولى وهَتْكه وخُرُوجِهِ عن رسوم عبوديّته؛ كما في المعصية، بلافرق بينهما من هذه الجهة.

وأمّا كلام صاحب الفصول: ذكر قدّس سرّه في بحث الإنقياد: إنّه إذا أحرز الواجب أوِ النّدب بسبب طريق معتبر فبنفس التّطرّق يوجد الأمر، فيستحقّ الثّواب على العمل.

وفيه: إنّ الإستحقاق من الجهات الواقعيّة لايصحّ إستناده إلى شيء الّا مع العلم، فثواب العمل الّذي أُسنِدَ إلى أخبار من بلغ يكون تَفَضّلاً

---

١ ـ في دعاء أبو حزة الثمالي: إِلٰهي لَمْ اَعْصِكَ حِيْنَ عَصَيْتُكَ وَاَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جاحِدٌ، وَلابِاَمْرِكَ مُسْتَخِفٌّ، وَلالِعُقُوبَتِكَ مُتَعَرِّضٌ، وَلالِوَعِيدِكَ مُتَهاوِنٌ، لٰكِن خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لي نَفْسي وَغَلَبَني هَوايَ وَاَعانَني عَلَيْها شِقْوَتي.

قال الحائري في درره: أنت خبير بأنّ إتّحاد الفعل المتجرّى به مع تلك العناوين ليس دائمياً، لِأنّا: نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لامستخفّاً بأمر المولى ولاجاحداً لمولويّته؛ بل غلبت شقوته؛ كإقدام فسّاق المسلمين على المعصية. ولاإشكال في أنّ نفس الفعل المتجرّى به مع عدم إتّحاده مع تلك العناوين لاقبح فيه أصلاً.

ومن هنا يظهر الكلام على تقدير جعل النّزاع في إستحقاق العُقوبة، وإنّه لاوجه لإستحقاق الفاعل من حيث أنّه فاعل لهذا الفعل الخارجي للعقوبة، لعدم كونه محرّماً ولاقَبيحاً عقلاً.

لاإستحقاقاً. وذكَر في بحث التّجرّي: إنّ قبح التّجرّي يختلف بالوجوه والإعتبارات.

وقال قدّس سرّه في الفصل الأخير من الإجتهاد والتّقليد ماهذا لفظه: وأمّا إذا اعتقد التّحريم فلايبعد إستحقاق العقوبة بفعله وإن كان بطريق غير معتبر، نظراً إلى حصول التّجرّي بفعله، إلّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنّه لايبعد عدم ترتّب العقاب على فعله مطلقا، أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظّاهريّة، فإنّ قبح التّجرّي ليس عندنا ذاتيّاً؛ بل يختلف بالوجوه والإعتبار، فمن إشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فَحَسَب ذلك الكافر فتجرّى ولم يقدم على قتله؛ فإنّه لايستحقّ الذمّ على هذا التّجرّي عقلاً عند من انكشف له الواقع وإن كان معذوراً لوفعل، وأظهر من ذلك مالوجَزَمَ بوجوب قتل نبيّ أووصيّ نبيّ فتجرّى ولم يفعل، ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمَرَ عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد إبنه وقَطَعَ بأنّه ذلك العدوّ فتجرّى ولم يقتله، إنّ المولى إذا إطّلَعَ على حاله لايذمّه بهذا التّجرّي، بل يرضى به، وإن كان معذوراً لوفعل، وكذا لونَصَب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوّه، فأدّى الطّريق إلى تعيين إبنه فتجرّى ولم يفعل، وهذا الإحتمال حيث يتحقّق عند المتجرّي لايجديه إنْ لم يصادف الواقع، ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطّريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسّلامة من العقاب بخلاف مالوترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

ومن هذا يظهر: إنّ التّجرّي على الحرام في المكروهات الواقعيّة أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ من مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّةً، كالمكروهات، ويمكن أن يراعي في الواجبات الواقعيّة ماهو الأقوى من جهاتها وجهات التّجرّي.

وقال قدّس سرّه في مكان آخر: إنّ التجري إذا صادف المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما.

قال بعض الأساطين: مقصود صاحب الفصول قدّس سرّه إنّ قبح التجرّي لايكون ذاتياً؛ بل يختلف بالوجوه والإعتبارات، فإذا صادف الفعل المتجرّى به المعصية الواقعيّة كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجرّي، وملاك المعصية الواقعيّة؛ فلامحالة يتداخل العقابان. وقبح التجرّي ـ في هذا الفرض ـ يكون أشدّ مما إذا كان الفعل المتجرّى به في الواقع مكروهاً، كما أنّ القبح ـ في هذا الفرض أيضاً ـ أشدّ مما إذا كان الفعل المتجرّى به مباحاً، والقبح فيه أشدّ مما إذا كان الفعل المتجرّى به مستحبّاً، وأمّا إذا كان الفعل المتجرّى به واجباً في الواقع فيقع التّزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التّجرّي، فربّما يتساويان، وربّما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدّم، وربّما يكون قبح التجري أكثر قبحاً.

ثمّ قال: وماذكرهُ قدّس سرّه مشتمل على دعاوٍ ثلاث:

الأولىٰ: إنّ القُبح لايكون ذاتياً للتّجرّي؛ بل قابل لأن يختلف بالوجوه والإعتبارات.

الثّانية: إنّ الجهات الواقعيّة ـ بواقعيّتها ومع عدم الالتفات إليها ـ توجب إختلاف التّجري من حيث مراتب القُبح؛ بل توجب زواله في بعض الموارد.

الثّالثة: تداخل العقابين عند مصادفة المعصية الواقعيّة.

وهذه الدّعاوي فاسدة بتمامها:

أمّا الدّعوى الأولى: ففيها أنّ التجرّي على المولى وهَتْكِهِ بنفسه مصداق للظّلم، والقُبح لاينفك عن الظّلم، فلاينفك عن التّجرّي؛ بل يترتّب عليه نحو ترتّب المعلول على علّته التّامة.

أمّا الدّعوى الثّانية: ففيها أنّه لوسلّمنا اختلاف التجرّي من حيث القُبح،

لايمكن أن يكون الأمر غير الإختياري رافعاً لقُبحه؛ لماذكرناه سابقاً: من أنّ الجهات الّتي لها دخل في الحُسن والقُبح لابدّ من أن تكون من الأُمور الإختياريّة الملتفت إليها، ومصادفة الجهات الواقعيّة ليست من الأُمور الإختيارية، ولاممّا يلتفت إليها المكلّف.

أمّا الدّعوى الثّالثة: ففيها أنّ إستحقاق العقاب دائماً يدور مدار هتك المولى والتّعدّي عليه، بلافرق في ذلك بين التّجرّي والمعصية الواقعيّة، وليس في المعصية الواقعيّة إلّا هتك واحد، فلاملاك لتعدّد العقاب حتّى نلتزم بالتّداخل، ولعلّه لوضوح أن العاصي لايستحق إلّا عقاباً واحداً؛ إلتزم صاحب الفصول بالتّداخل مع الإلتزام بتعدّد الملاك .

والصّحيح: إنّه لاتعدّد في الملاك على ماعرفت، فلاتصل النّوبة إلى التّداخل.

أقول: انت ترى بأنّ الأجوبة الثلاثة ليست بشيء.

فحقّ الجواب هو أن يقال: على فرض قبح التّجرّي؛ قبحه لايستلزم العقاب كما عرفت، وعلى فرض إستلزامه عقاب المتجرّي، لايوجب تغيير فعل المتجرّى به عمّا هو عليه كما ستعرف. والأمثلة الّتي ذكرها قدّس سرّه أجنبيّة عن المقام، لأنّ الإلتفات المذكور فيها يكون لأجل التّشفّي، وهو مستحيل في حقه تعالى.

قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: الأدلّة الّتي يمكن الإستدلال بها على إستحقاق المتجرّي للعقاب أُمور كلّها ناقصة:

منها: الإستدلال الفنّي وهو: لوفرض شخصان قاطعين بأنّ مافي إنائهما خَمْرٌ، ثمّ شرب كلّ منهما مافي إنائه، وكان في الواقع في أحد الإنائين خمر وفي الآخر ماء، فإمّا أن يستحقا العقاب أو لايستحقّاه، أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو بالعكس، لاسبيل إلى الثّاني والرّابع، إذ لازمهما

القول بعدم الإستحقاق على المعصية؛ وهو باطل. فيدور الأمر بين الأوّل والثّالث، وحيث أنّ الثالث مستلزم لإناطة إستحقاق العقاب بالمصادفة للواقع؛ وهو خارج عن الإختيار ومناف لمايقتضيه العدل، فتعيّن الأوّل.

وقد قرّر الشّيخ الأعظم قدّس سرّه وجه بطلانه: بأنّا نلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى إختياراً دون من لم يصادف. قولك: إنّ التفاوت بالإستحقاق والعدم لايحسن أن يناط بما هو خارج عن الإختيار؛ ممنوع، فإنّ العقاب بما لايرجع بالأخير إلى الإختيار قبيح، إلّا عدم العقاب لِأمر لايرجع إلى الاختيار، قبحه غير معلوم.

وقال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في وجه بطلان هذه المغالطة، بما حاصله: إنّ الخصم يمكنه التفكيك في الشّقّ الثّالث بين العاصي والمتجري، فيلتزم بإستحقاق الأوّل للعقاب دون الثّاني، أمّا إستحقاق الأوّل فلمخالفته عن عمدٍ، وأمّا عدم استحقاق الثّاني فلعدم مخالفته أصلاً ولو عن غير عمد. بالجملة: قاس هذا المستدلّ اللامقتضى بالمقتضى.

أقول: جواب الشّيخ الأعظم قدّس سرّه عن البرهان الفنّي لايكون تامّاً، وإن كان البرهان غير صحيح أيضاً، لأنّه أجاب من جهة الإختيار في العاصي وعدمه في المتجرّي. وستعرف منّا: بأنّ الفعل الصّادر عن المتجرّي يكون فعلاً إختيارياً لاقسرياً ولاطبعيّاً، ولكن الخطأ يكون في التّطبيق؛ فجوابه ليس بصحيح.

ومنها: حُكم العقل بقبح التّجرّي. وأُجيب عنه: إنّ حُكم العقل بإستحقاق الذمّ إنّما يلازم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لابالفاعل، فعندئذ لوسلّم حُكم العقل لانسلّم كونه لنفس الفعل؛ بل لأنّه يكون كاشفاً عن سوء السّريرة.

ومنها: بناء العقلاء على تقبيح المتجرّي. وأُجيب عنه: بأنّ التقبيح أيضاً

لايُعلم إنّه من جهة سوء السّريرة أو من جهة الفعل، والظّاهر كونه للأوّل.

واستُدِلّ على إستحقاق المتجرّي للعقاب بالإجماع والكتاب والسُنّة.

أمّا الإجماع: ففي موردين: أحدهما دعوى الإتّفاق والإجماع في كثير من فتاوى الفقهاء: على أنّ الظّان بضيق الوقت إذا تأخّرت الصّلاة فانكشف عدم الضّيق عصى سيّده[1]، ولايكون العصيان إلّا للتجرّي، لأنّه مافعل قبيحاً إلّا من جهته.

ثانيهما: إنّهم يدّعون الإجماع على أنّ سلوك طريق خطر ولولم يكن كذلك بظنّ الخطر حرام، ولا تكون الحرمة الّا من جهة التجرّي.

فأجاب الشّيخ الأعظم قدّس سرّه عن هذا الأمر: بأنّ الإجماع الّذي ادّعيْتُم لايكون محصّلاً، والمنقول منه غير سديد، والمسألة أيضاً إختلافيّة على أنّ الكلام في المسألة الكلاميّة والإجماع لايكون كاشفاً من حكم العقل؛ وفتوى الفقهاء والإجماع يثبت المسألة الفقهيّة على فرض التّماميّة، فإنّ العمل يمكن أن يكون قبيحاً، ولايكون لِلشّارع حُكم على طِبقه، والوجوب والحرمة الشّرعيّين لا يلازم القبح العقلي.

ولكن حق الجواب كما قال بعض الأساطين: إنّ محل الكلام في التجرّي هو القطع الطريقي، وأمّا القطع الموضوعي فلايتصوّر فيه كشف الخلاف بالنّسبة إلى الحكم ليتحقّق التجرّي، وكذا لوأُخِذَ الظّن في موضوع الحكم؛ بل لوأخِذَ الإحتمال فيه، ففي الجميع يكون ثابتاً واقعاً؛ ولوكان القطع أوِ الظن أوِ الإحتمال مخالفاً للواقع لكون موضوع الحكم هو نفس القطع أوِ الظن أو

---

١ ـ قال في الرّسائل ـ حكي عن النّهاية وشيخنا البهائي التوقّف في العصيان؛ بل في التذكرة لوظن ضيق الوقت عصى لوأخّر إن إستمر الظنّ، وإن إنكشف خلافه فالوجه عدم العصيان. انتهى. واستقرب العدم سيّدمشايخنا في المفاتيح.

الإحتمال وبعد إنكشاف الخلاف ينتفي الحكم بإنتفاء موضوعه، فليس هناك تجرّ أصلاً.

وبما ذكرناه: ظهر فساد التمسّك لحرمة التجرّي بالإجماع على أنّ سلوك طريق مظنون الضّرر معصية ولوإنكشف الخلاف، فلوفاتت الصّلاة منه في سفرٍ مظنون الضّرر لابدّ من القضاء تماماً، ولوبعد إنكشاف عدم الضّرر، وكذا الظّان بضيق الوقت يجب عليه البدار ولولم يبادر كان عاصياً، ولوانكشف بقاء الوقت. والظّان بالتضرّر من الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمّم، فلو توضّأ أو اغتسل مع الظن بالضرر إرتكب الحرام، ولو انكشف عدم الضرر وهكذا.

وأمّا من الكتاب: فبالآية الشّريفة: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»[1] حيث صرّحت بأنّ الفؤاد مسؤل. وبالآية الشّريفة: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ»[2] فإنّ كسب القلب هو العقد والنيّة والقصد.

نجيب عنه: بأنّ لِلقلب تكليفاً مستقلاً وهو اعتقاده بالعقائد الحقّة، والقلب مسؤل ومأخوذ بالنّسبة إليها، وأمّا بالنسبة إلى غيرها لا تدلّ أيّ آيةٍ على أنّ قاصد المعصية من دون صدور فعلها عنه عاصٍ مستحقّ للعقاب، وتدلّ الرّوايات[3] «على أنه لوكانت النيّات من أهل الفسق يؤخذ بها، إذاً لآخذ كل من نوى الزّنا بالزّنا، وكل من نوى السّرِقة بالسَّرِقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكنّ الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثبت على نيّات الخير أهلها وإضمارهم عليها، ولايؤخذ أهل الفسق حتى يفعل.»[4]

١ ـ سورة الإسراء الآية ٣٦.

٢ ـ سورة البقرة الآية ٢٢٥.

٣ ـ في أصول الكافي باب من يهمّ بالحسنة أو السّيئة.

٤ ـ في قرب الاسناد الصفحة ٦ عن مسعدة بن صدقة وفيه «حتى يفعل بعض منها».

وأمّا من السنّة: فبروايات منها ـ قوله صلّى الله عليه وآله: «نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرٌّ من عمله وكلّ عامل يعمل على نيّته.» حيث تدلّ على أنّ لِلنّيّة جزاءٌ وحكمٌ أولى من العمل بجعل شرعي، وذلك لأنّ العمل الخارجي مركّب من الفعل، وهو حركة ظاهريّة مع النّيّة، وهي حركة باطنيّة محقّقة وموجدة للحركة الظّاهريّة، فالنّيّة خيرٌ من العمل بجعل شرعيّ.

أُجيب عنه بوجوه؛ الأوّل: إنّ المسألة عقليّة، جعل العقاب للنيّة مع استنكار العقل له خلاف عدل لم يصدر من الله تعالى، فلو كان ظاهر الآية أو الرّواية على خلاف العقل نتصرّف في الظّاهر، لأنّ الميزان في العقليّات هو تشخيص العقل.

الثّاني: إذا انفكّ الفعل عن النّية ولُحِظا مستقلاً، ليس لِلنيّة حينئذ عقاب وثواب، وأمّا إذا لُحظا معاً، بأن أتى الفعل على طبق النّية، فنيّة الفاعل في هذه الصّورة خيرٌ من عمله إن كان مؤمناً، وشرٌّ من عمله إن كان كافراً.

الثّالث: أن تكون النيّة عقيدة الّتي هي تكليف القلب بأن عقّد في القلب لو أتاه المِكنة لأصْرَفَه قدرته في سبيل الله، أو في سبيل الطّاغوت.

في الكافي عن الصّادق عليه السّلام: «إنّما خُلّد أهل النّار في النّار لأنّ نيّاتهم في الدّنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خُلّد أهل الجنّة في الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت في الدّنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنّيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء... الخ».

الرّابع: أن لا تكون النيّة بمعنى عقيدة تكليفيّة؛ بل تابعة للفعل الخارجي، وحينئذ إن نوى المعصية مالم يرتكبها فليس عليه شيء، كما في رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، وإن نوى الخير ولم يوفق فعله يعطيه الله تعالى ثواب الفعل تفضّلاً، كما في قوله عليه السّلام: «إنّ العبد المؤمن الفقير ليقول: يا ربّ ارزقني حتى أفعل كذا وكذا من البرّ ووجوه الخير، فإذا علم الله عزّ وجلّ ذلك منه

بصدق نية، كتب الله له من الأجر مثل مايكتب له عمله، إنّ الله واسع كريم.»[1]، أو نوى إتيان فعل الخير بأحسن وجه، أو إتيانه مع زيادة، ولكن أتاه لابالوجه المزبور لقصورٍ، فأتاه الله تعالى ثواب مانوى تفضّلاً.

الخامس: إنّ المراد من النيّة الملكة الرّاسخة في القلب، يدلّ على ذلك آخر الخبر المزبور.

وما يدلّ على أنّ النيّة الرّاسخة في قلب المؤمن مانع من ورود الشّياطين، فهذه الرواية لا تدلّ على أنّ قاصد المعصية من دون صدور فعلها عنه عاص ومستحقّ للعقاب شرعاً.

فتلخّص: إنّ الإجماع والكتاب والسّنة لا تدلّ على أنّ قاصد المعصية من دون صدور فعلها عنه عاص ومستحقّ للعقاب، فكيف تدلّ على استحقاق المتجرّي للعقاب، مع أنّه عَرِفَ كما أنّه لم يأت بمعصية لم يقصد المعصية أيضاً، بل تخيّل أنّه قَصَدَ المعصية.

الجهة الرّابعة: في البحث عن حرمة الفعل المتجرّى به وعدمه، والبحث من هذه الجهة قد يكون باعتبار شمول الخطابات الأوّلية لمورد التجرّي، وقد يكون باعتبار حدوث خطاب آخر من ناحية طروّ عنوان التّجرّي؛ إمّا على نفس عنوان التجرّي، وإمّا على الفعل المتجرى به.

وبعبارة أُخرى: يكون التجرّي واسطة في العروض، وجهة تقييديّة أو واسطة في الثّبوت، وجهة تعليليّة لذلك الخطاب.

فالأوّل: لبّ الكلام فيه يرجع إلى أنّ فعل المتجرى به حرام بنفس ملاك الحرام الواقعي، باعتبار أنّ الخطابات الأوّليّة تعمّ صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته له، بتقريب أنّه لاريب أنّ الغرض من الأمر هو الإنبعاث، ومن

---

١ ـ سند الرّواية في الكافي الشّريف: عدّة من أصحابنا عن أحمدبن محمّد، عن إبن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السّلام.

النّهي هو الإنزجار، ومن البديهي لايعقل إختيار المكلف فعل الشيء أو تركه بدون قيام الحجّة من علم أو علميّ، سواء كانت الحجّة مصادفة للواقع أم لا. فالأمر والنّهي وإنْ كانا بحسب ظاهر الأدلّة متعلقان بنفس الواقع مطلقا ولادخل للعلم في موضوعاتها أصلاً، ولكن حيث أنّه بدون قيام الحجّة على وجود التّكليف لاأثر له ولغوٌ، فلابُدَّ من تقييد الخطابات الأوّليّة بصورة قيام الحجّة مطلقا.

وببيان أحسن، يستدل له بما هو مركب من مقدمات:

الأُولىٰ: إن متعلق التكليف لابدّ أن يكون بنحو الإختيار مقدوراً للمكلّف.

الثّانية: إنّ السبب لحركة العضلات نحو العمل إنّما هو القطع بالنفع، كما أنّ الزّاجر عن عمل إنّما هو القطع بكونه ضرراً، فإنّ المحرّك التكويني هو القطع والإنكشاف، وأمّا جهة كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له فهي أجنبيّة عن المحرّكية أو الزّاجريّة.

وبعد ذلك نقول: متعلّق التّكليف لابدّ أن يكون هو إرادة المكلّف واختياره، ليكون المكلّف قادراً على الفعل، والمفروض أن إرادة المكلّف تابعة لقطعه بالنّفع أو الضّرر، فلامحالة يكون متعلّق البعث والزّجر هو ماتعلّق به القطع سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فتكون نسبة العصيان على تقدير التمرّد إلى من كان قطعه مطابقاً للواقع، ومن كان قطعه مخالفاً له على حدّ سواء؛ إذ مطابقة القطع للواقع ومخالفته له خارجان عن اختيار المكلّف، فلامعنى لإناطة التّكليف والعقاب.

فتحصّل: إنّ متعلّق التّكليف هو ماتعلّق القطع بإنطباق الموضوع عليه فعلاً أو تركاً، فيكون قول المولى: أكرم العلماء، بعثاً نحو إكرام من قطع بكونه عالماً، وقوله: لا تشرب الخمر، زَجراً عن شرب مائع قطع بكونه خمراً، وإطلاقهما يشمل

صورة مخالفة القطع للواقع أيضاً.

والجواب عنه: أوّلاً: بالنّقض بالواجبات لعدم إختصاص الدّليل المذكور بالمحرّمات، فلوفُرِض أنّ الواجب المستفاد من قول المولى: صلّ في الوقت، هو إختيار ماقطع بكونه صلاة في الوقت، فصلّى المكلّف مع القطع بدخول الوقت؛ ثمّ بان خلافه، فلابدّ من الإلتزام بسقوط التّكليف لتحقّق المأمور به الواقعي، وهو ماقطع بكونه صلاة في الوقت، فلزم القول بالإجزاء في موارد الأوامر العقليّة الخياليّة، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء.

وثانياً: بالحلّ؛ بأنّ التّكاليف الواقعيّة ليست جزافاً؛ بل تابعة لوجود المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، فإن كان للعلم دخل في مصلحة المتعلّق يؤخذ في الموضوع تماماً أو جزءً، صفةً أو طريقاً، وهذا خارج عن مفروض كلامنا، ولولم يكن كذلك؛ بل كان المتعلّق فيه المصلحة أو المفسدة بدون أن يكون لقيام الحجّة دخل فيهما، فلايعقل تعلق الإرادة أو الكراهة بالمقيّد بالعلم أو العلمي، لأنّ تبعيّة الإرادة لما هو ذو المصلحة، والكراهة لما هو ذو المفسدة عقليّ، ومن نوع تبعيّة المعلول لعلّته.

وبعبارة أخرى: لايمكن أن يكون متعلّق الإرادة أوسع أو أضيق ممّا فيه المصلحة، وإلّا يلزم في كلا الشقّين إختلاف المعلول عن العلّة، فإذا فرضنا أنّ المفسدة قائمة بذات شرب الخمر، فكيف يمكن أن نقول: إنّ متعلّق التّكليف هو شرب الخمر الواصل خمريّته بعلم أو علميّ، ومن أينَ جاء هذا التّقييد، وأمّا قولك: إنّ الغرض من التّكليف هو الإنبعاث، ولايمكن الإنبعاث بدون الوصول.

فجوابه: إنّه لذلك نقول بمعذوريّة المكلّف مالم يصل إليه التّكليف صُغرَىً وكُبرَىً، بمعنى إنّه مالم تصل إليه الكبريات المجعولة الشّرعيّة؛ مثل كلّ خمر يجب الإجتناب عنه، ولايُحرَز الصغرى أي خمريّة هذا المائع الخارجي بعلم أو

علميّ، يكون معذوراً ولايعاقب على مخالفة التّكليف الواقعي، فالوصول شرط تنجز التّكليف لاشرط تحققه.

هذا مضافاً إلى أنّه على فرض التّسليم تقييد الموضوعات الواقعيّة القائمة بها المصالح والمفاسد بصورة الوصول إلى المكلف.

تكون النّتيجة: أنّ الخمر الّذي قامت الحجّة على خمريّته حرام شربه لامطلق ماقامت الحجّة على خمريّته، سواء كان خمراً أو لم يكن؛ كما هو المدّعى، مضافاً إلى الإشكالات الأُخرى الواردة على هذه المغالطة الرّديئة، لكن الإعراض عنها أولى.

واستدلّ على حرمة فعل المتجرى به بالآية الشريفة: «لِلّٰهِ مافي السَّمٰوٰتِ وَمافي الْاَرْضِ وَاِن تُبْدُوا مافي اَنْفُسِكُمْ اَوْتُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ...الخ»[1] بتقريب: إنّ المراد من تبدوا هو النّيّة، ولوكانت نيّة المعصية غير محرّمة لَما يحاسبه الله عليها.

ونجيب: بأنّ النّيّة إذا ظَهَرَتْ فلم تكن نيّةً، وإذا كانت في مقرّها فلم تصدق عليها كلمة «أو تخفوه» لأنّ النيّة خفيّة وغير ظاهرة، وليس من شأنها الظّهور، وطلب الخفاء مما هو خفيّ في ذاته لغوٌ جدّاً. أضف إلى ذلك إنّه فُسِّرَ بالشّهادة وبفرائض القلب.

والثّاني: أي حدوث خطاب آخر بواسطة طروّ عنوان التجرّي، إمّا على حرمة الفعل المتجرى به او على حرمة نفس عنوان التجرّي.

أمّا الأوّل: أى حدوث خطاب تحريمي متعلق بالفعل المتجرّي بواسطة عنوان التجرّي، بحيث يكون طُروّ هذا العنوان جهة تعليليّة لحدوث ذلك الخطاب المتعلّق بنفس الفعل المتجرّى به، أي فعل المتجرّى به حرام بملاك التمرّد على المولى. ويستدل لها بوجوه:

---

١ ـ سورة البقرة الآية ٢٨٤.

الوجه الأوّل: إنّ تعلّق القطع بإنطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة في ذلك الشّيء، فيكون واجباً، لكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وتعلّق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث المفسدة فيه، فيكون حراماً لما تقدّم، فالفعل المتجرّى به وإن كان مباحاً بالعنوان الأوّلي إلّا أنّه صار واجباً أو حراماً بعنوانه الثّانوي، وهو كونه مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة.

وفيه: أوّلاً: إنّ كلامنا في القطع الطريقي المحض وهو من الصفات الوُجدانيّة، والمصالح والمفاسد من الأُمور التّكوينية المترتّبة على نفس العمل، ولادخل لهذا القطع فيهما أصلاً، وإنّما هو دخيل في التّنجيز والتّعذير فقط كما تقدّم.

وثانياً: لوقلنا بأنّ مخالفة القطع وسائر الحجج أي التّجرّي يوجب حدوث مفسدة في الفعل المتجرّى به، ويستتبع تلك المفسدة الحرمة الشرعيّة، ففيما كانت الحجّة قائمة على حرمة شيء وكانت مصادفة للواقع، يلزم إجتماع المثلين أو التّصويب؛ إن قلنا برفع اليد عن الحرمة الواقعيّة، وإن لم تكن مصادفة يلزم إجتماع الضّدّين؛ فماأفاده المحقق العراقي قدّس سرّه من إختلاف الرتبة في رتبة الحكمين من أنّ الحكم الواقعي في رتبة معروضة الذّات للإرادة، والحكم الجائي من قِبَلِ التجرّي في رتبة فعليّة الإرادة وتأثيرها، فلايلزم محذور.

مدفوع: بأنّ إختلاف الرتبة لا تفيد هنا، إذ المفروض أنّ المخالفة جهة تعليليّة لا تقييديّة، وذات الفعل ونفسه تتّصف بالحرمة عند مخالفة الحجّة.

الوجه الثّاني: إنّ التجرّي كاشف عن سوء سريرة العبد وخبث باطنه، وكونه في مقام الطّغيان على المولى؛ وهذا يُوجب قُبح الفعل المتجرّى به عقلاً، فيحكم بحرمته شرعاً لقاعدة الملازمة.

وفيه: إنّ كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه

لايوجب قُبح الفعل؛ إذ قُبح المنكشف لايوجب قُبح الكاشف، كما أنّ حُسن المُنكشف لايسري إلى الكاشف، فلم يثبت قُبح للفعل المتجرى به عقلاً ليحكم بحرمته شرعاً بقاعدة الملازمة، مضافاً إلى مامضى من عدم تماميّة قاعدة الملازمة في المقام.

الوجه الثّالث: إنّ تعلّق القطع بقُبح فعل يُوجب قُبحه، والقطع بحُسن عمل يوجب حُسنه، فيحكم بحرمته في الأوّل وبوجوبه في الثاني لقاعدة الملازمة.

فهنا دعويان؛ الأولىٰ: إنّ القطع من العناوين والوجوه المُقبّحة والمُحسّنة للفعل.

ألثّانية: إنّ قُبح الفعل يستتبع حرمة شرعيّة، وحُسنه يستتبع وجوباً شرعيّاً لقاعدة الملازمة.

أمّا الدّعوىٰ الأولىٰ: فأنكرها المحقّق الخراساني قدّس سرّه وتبعه في ذلك المحقّق النائيني قدّس سرّه.

وأما المحقّق الخراساني فاستدلّ عليه بما حاصله: إنّ العناوين المحسّنة والمُقبّحة لابدّ وأن تكون إختياريّة متعلّقة لإرادة المكلّف، وعنوان القطع لايكون كذلك، لأنّ القاطع إنّما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لابعنوان كونه مقطوع الوجوب أو الحرمة أو الخمريّة، فبهذا العنوان لايكون مقصوداً؛ بل لايكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، بل ذكَر في بعض كلماته[1]: إنّه

---

١ ـ قال قدّس سرّه في حاشيته على الرّسائل: والحق عدم إتّصاف الفعل المتجرّى به بالحرمة وفعل المنقاد به بالوجوب، وذلك لأمور:

ألف ـ لإستحالة أخذ القطع بالحكم أو موضوعه مطلقا في مثل متعلقه أو مثل حكمه، للزوم إجتماع المثلين لدى القاطع.

ب ـ لإستحالة توجيه الطلب إلى من لايكاد أن يلتفت إليه فضلاً عن أن يذعن به.

ج ـ فعل المتجرّى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة، لايكون إختيارياً كي يتوجّه إليه خطاب تحريم أو إيجاب، فمن شرب الماء بإعتقاد الخمريّة لم يصدر منه **ماقصده وماصدر** منه لم يقصده؛ بل

←

لم يصدر منه فعل بالإختيار، كما إذا قطع بكون مائع خمراً فشربَه، ولم يكن في الواقع خمراً، وذلك لأنَّ شُرب الخمر منتف بانتفاء موضوعه، وشُرْب الماء مِمّا لم يقصده، فلم يصدر منه فعل بالإرادة والإختيار، إذ ماقصد لم يقع وماوقع لم يقصد.

وقال أيضاً[1]: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الإختيار وهي ليست باختيارية، وإلّا لتسلسل، ثمّ أجاب عن هذا: بأنّ مبادئ الإرادة بعضها يكون تحت الإختيار، فمن التفت إلى المضارّ والمنافع يمكنه المنع من الإرادة.

وأمّا المحقّق النائيني قدّس سرّه فذكر: إنّ القطع طريق محض إلى متعلقه لادخل له في الحُسن والقُبح، ولم يستدل بشيء، وادّعى أنّ هذا أمر وجدانيّ.

أقول: أمّا ماذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه من البرهان فاسد. بيان ذلك يحتاج إلى مقدمة. وهي: إنّ مايرد على القلب قبل صدور الأفعال والأعمال من الجوارح أُمور:

الأوّل: العلم والإلتفات. والإختيار الّذي هو شرط للمعصية يكفي أنْ يكون بهذا المعنىٰ، ولذا ترى مَن إلتفت بأنّه لوسافر إلى بلدة [ما] ووصل إليها يُجبر على شرب الخمر، فإذا سافر إليها وأُجبِرَ عليه، فيكون عاصياً عن عمدٍ واختيارٍ

→

ولم يخطر بباله.

لايقال: إنّ ماصدر منه لامحالة يندرج تحت عامّ يكون تحته ماقصده؛ مثل شرب المائع في المثال. فإنّه يقال كلاّ كيف يصير العام المتحقّق في ضمن خاصّ مقصوداً واختيارياً بمجرّد قصد خاصّ آخر قصد بخصوصيته.

نعم لوعمد إلى خاص تبعاً للعام وصادف غيره من أفراده لم يخرج عن إختياره بما هو متحد مع ذاك العام، وإن كان بخارج عنه بما هو ذاك الخاص.

د ـ هذا كلّه مع أنّه لاملاك في القطع للخطاب بتحريم أو إيجاب حيث أنّ الوجدان السّليم يشهد بأنّ طرق هذا العنوان لايوجب تغيير الشّيء عمّا هو عليه من الخصوصيات الّتي تصلح أن تصير ملاكات الأحكام.

هـ ـ مع أنّ القطع بالبعث محرّك لايحتاج إلى محرّك آخر للزوم اللّغوية. انتهى خلاصة كلامه.

١ـ في الكفاية.

وإن كان كارهاً له.

الثّاني: الميل التفسانيّ.

الثّالث: الجزم وهو حكم القلب بأنّه ينبغي صدوره.

الرابع: القصد وهو طلب الشّيء بعينه - فالقصد ناشٍ عن الإختيار - والإختيار الّذي هو شرط للإطاعة يكون بهذا المعنى ولذا ترى من عَلِمَ أنّه لوسافر إلى بلدة [ما] لَأُجبِرَ على بذل ماله للفقراء فسافر إليها وأُجبِرَ على ذلك لايعدّ مطيعاً حيثُ لم يقصد البذل.

الخامس: العزم[١] وهو ماعقَد عليه قلبك انّك فاعله؛ هذا بناءً على اختلاف القصد والعزم، وأمّا بناءً على إتّحادهما فهما عبارة عن الشّوق المنبعث من طلب الشّيء بعينه بالإرادة الإيجاديّة.

وبعد بياننا هذا نشير إلى مواقع النّظر في كلام المستدل.

أوّلاً: بأنّ الإختيار الّذي يكون شرطاً للإطاعة غير الإختيار الّذي يكون شرطاً للمعصية، فإنّ الأوّل بمعنى القصد، والثّاني يكفي فيه مجرّد الإلتفات.

فالإلتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبة للحُسن والقُبح؛ بل المعتبر مطلق الإلتفات ولوبنحو الإجمال. ولاريب بأنّ عنوان المقطوعيّة يكون ملتفتاً إليه دائماً بالإلتفات الإجمالي الإرتكازي، ولايعقل أنْ يكون الإنسان عالماً بشيء مع كونه غير ملتفت إلى علمه بهذا المقدار.

ثانياً: إذا كان القصد بمعنى الشّوقُ المُنْبعث من الصورة المخترعة بالإرادة الإيجاديّة فكان ماوَقَعَ عين ماقُصِدَ.

وثالثاً: إنّ من قصد أن يشرب الخمر الّذي في إناء زيد فشربه، فصادف أنّه الخمر الذي في إنائه، يكون عاصياً في شرب الخمر مرتكباً له عن عمد

١ - في المنجد: العزم ماعقد ضميره على فعله.

واختيار، ولامجال للتشكيك فيه، بما ذكره من أنّ ماقصده لم يقع، وماوَقَعَ لم يقصد.

وأجاب المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه عن تقريب المحقّق الخراساني قدّس سرّه على أنّ فعل المتجرّى به خارج عن تحت الإلتفات والإختيار:

بأنّ الفاعل إمّا أن يكون فاعلاً بالإرادة أو بالقسر أو بالطّبع. والأوّل: مثل من يريد شيئاً فيفعله بالإختيار. والثّاني: مثل تحريك الحجر إلى الهواء بحركة قسريّة. والثّالث: مثل البرودة للماء والنّور للشّمس وميل الأجسام إلى المركز. والمتجرّي لايكون فاعلاً بالطّبع ولابالقسر، فلامحالة يكون فاعلاً بالإرادة، فماصدر الفعل عن غير إلتفات واختيار، غاية الأمر إشتبه في تطبيق المورد على المقصود.

وأجاب المحقّق العراقي قدّس سرّه عن تقريب المحقّق الخراساني قدّس سرّه:

بأنّ الفعل الصّادر الجامع بين الفردين يكون تحت الإختيار والإرادة، وهذا يكفي. فشارب المائع الّذي يكون جامعاً بين الخمر والماء أوجَدَ شُرب المائع الّذي قصده؛ ولكن اشتبه في تطبيقه على الخمر؛ كما يقول به الفقهاء في موارد يكون من الإشتباه في التّطبيق كما في باب نيّة صلاة الظّهر مقام العصر مثلاً إشتباهاً، غاية الأمر أراد شرب الخمر من الأوّل والتفت في ضمنه بشرب المائع، ومن المعلوم أنّ الجامع يتحقق في ضمن الفرد فَقَصَدَ شُرب مائع مطلق وكان في ضمن شرب الخمر.

والحاصل: إنّ الطبيعي كان مورد الإرادة وهو يوجد في كلّ الوجودات مع الأفراد.

وأُجيب عن العراقي والإصفهانيّ قدّس سرّهما: بأنّ الحصّة الّتي عشقها المولى هى الحصّة في ضمن الخمر لامطلق الحصّة، ولاعشق له بما وُجدَ أصلاً، والطبيعي يكون مثل الآباء مع الأبناء، لا مثل أب واحد مع الأولاد.

أقول: الجواب الصّحيح عنهما هوالّذي ذكرناه من المحقق الخراساني قدّس سرّه في ذيل ص ٧٧ بقوله: فإنّه يقال.فراجع.

وأُجيب عمّا قاله المحقّق الخراساني من الشّبهة في إختياريّة القصد والعزم: بأنّ النّفس في وحدتِه كلّ القوى. للنّفس قدرة الإنصراف وهي سلطان الإختيار، يمكنِ لِلنّفس منع كلّ مايرد على القلب من هوى النّفس، وإن كان وروده قهرياً حتّى العزم القطعي على المعصية ولانقول: أن الإرادة تكون بالإرادة حتّى تسلسل، ومافي ذِهنكم أنّ الإرادة هي مايكون بعده العمل، يكون في صورة عدم قدرة الإنصراف وسلطان الإختيار.

تلَخّص: إنّ كلام المحقّق الخراساني في جواب المُدّعي -أنّ القطع إذا تعلّق بقبح فعل يوجب قبحه- غير تام، فكلام المُدّعي باق بقوّته، وإن كان فساده بنفسه أظهر من الأمس.

وأمّا الثاني: أي حدوث خطاب على حرمة نفس عنوان التّجرّي بحيث يكون عنوان التّجرّي جهة تقييديّة وواسطة في العروض، وبعبارة أُخرى يكون النّهي متعلقاً بعنوان التّجرّي.

بيان ذلك: إنّه لافرق في نظر العقل في حكمه بالقبح بين العصيان والتجرّي، فكما أنّه مستقل بقبح العصيان، كذلك مستقل بقبح التجرّي. وبقاعدة الملازمة نستكشف حرمة التجرّي، والفرق بين العصيان والتجرّي، وعدم إستكشاف الحرمة الشّرعيّة في الأوّل دون الثّاني، هو عدم إمكان توجّه الخطاب الشّرعي إلى العصيان لاستلزامه التّسلسل، بخلاف الثّاني لإمكان تعلق الخطاب التحريمي بعنوان التجرّي، ولايلزم التّسلسل، ولامحذور آخر أصلاً.

وأُجيب عنه: بأنّه لايمكن ولايعقل تعلّق خطاب وتوجيه نحو هذا العنوان، لأنّه من شرائط صحّة الخطاب وتوجيه نحو شيء أن يكون من الممكن أن يرى

الشّخص نفسه مصداقاً لموضوع ذاك الخطاب، حتى يكون داعياً له على الفعل أو التّرك، وفي المقام لايمكن ذلك؛ لأنّه إذا إلتفت إلى أنّه مُتجرّ يخرج عن كونه متجرّياً، فيلزم من وجوده عدمه، فهو محال. نظير ماقالوا: من عدم إمكان تعلق خطاب وتوجيهه إلى النّاسي بعنوانه، فإذا كان خطاب في البين لابدّ وأن يكون بعنوان مطلق القاطع بحكم إلزامي لاخصوص القاطع غير المصادف قطعه للواقع، لعدم إمكان ذلك أوّلاً، وعدم وجه لهذا الإختصاص ثانياً.

ولكن توجيه الخطاب نحو هذا العنوان أيضاً لايمكن، لأنّه بالنّسبة إلى القطع المصادف يلزم إجتماع المثلين، أحدهما: تحت القطع -أي الحكم المقطوع- ويكون متقدّماً على القطع. والثّاني: فوق القطع -أي الحكم الّذي توجّه إلى القاطع- ويكون متأخراً عن القطع.

وإن أبيْت عن صيرورته إجتماع المثلين لإختلاف مرتبة الحكمين، لكون أحدهما متقدّماً على القطع والآخر متأخّراً عنه، فلايمكن لك إنكار لغويّة جعل الحكم الثّاني، وذلك من جهة أنّ المكلف لوكان ممّن يَنْبعث عن بعث المولى بعد وصوله إليه وتنجّزه عليه، فيكفي حكم الأوّل وإلّا فلايفيد الثّاني أيضاً.

فظهر من جميع ماذكرناه: أن حرمة التّجرّي أو الفعل المتجرّى به لاوجه له، لابشمول الخطابات الأوّليّة ولابحدوث خطاب جديد من ناحية التّجرّي، ولافرق بين القول بتعلق الخطاب الجديد بعنوان التّجرّي أو بفعل المتجرّى به.

فتلخّص إنّ فعل المتجرّى به لايخرج عمّا هو عليه لأنّ مخالفة المولى عن اختيار مجرّدة عن كافة العناوين من الجرأة وأشباهها؛ قبيحة. وبما أنّ المتجرّي لا تتحقّق منه المخالفة لأنّـه لايتعدّى حدّ المولى، فالتجرّي مجرّدة عن العناوين ليس بقبيح، وعلى فرض قبح التّجرّي لايوجب تغيير فعل المتجرّى به ولايصيّره قبيحاً، فإنّ توهّم قبحه -لوكان بحسب عنوانه الواقعي- فواضح الفساد، لأنّ الفعل الخارجي أعني شرب الماء ليس بقبيح، وإن كان لأجل انطباق عنوان

القبيح عليه، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتى يصير لأجل ذلك الإنطباق متّصِفاً بالقبح، لأنّ التجرّي قائم بالفاعل، والمتّصف بالجرأة إنّما هو النفس، والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئاً، وليس إرتكاب مقطوع الخمريّة نفس الجرأة على المولى؛ بل هو كاشف، عن وجود المبدء في النفس وهو سوء السّريرة، وخبث الباطن، وقُبح المنكشف لايوجب قبح الكاشف، فلم يثبت قبحٌ للفعل المتجرّى به عقلاً، وأمّا الهتك والظّلم؛ فهما وإن كانا قد ينطبقان على الخارج إلاّ أنّك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجرّي.

وأيضاً على القول بقُبح التجرّي: التجرّي بيد العبد مورده رُتبة الإمتثال مُنتزعة بعد العمل، لاملازمة بين قُبحه عقلاً وحرُمة فعل المُتجرّى به شرعاً، لأنّ قاعدة «اذا حكم العقل بقبح شيء يحكم بالملازمة بحرمة عمله شرعاً». هذه القاعدة بناءً على تماميّتها إنّما تصح في سلسلة علل الأحكام ومباديها كالمصالح والمفاسد، لافي سلسلة معاليلها؛ كالإطاعة والعصيان، وقُبح مخالفة القاطع لقطعه إنّما هي في سلسلة المعاليل والنّتائج دون العلل والمقدّمات، وإختصاص القاعدة لما ذكر واضح، إذ لوكان حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان كاشفاً عن حكم مولويّ شرعيّ لزم عدم إنتهاء الأحكام إلى حدٍّ، ولَزِمَ تسلسل العقوبات في معصية واحدة.

وبالجملة: إنّ لازم شمول القاعدة لموارد المعاليل؛ هو القول بإشتمال معصية واحدة على معصيتين، والإطاعة على طاعتين. أحدهما: لأجل مخالفة نهي المولى وأمره أو موافقته. وثانيهما: لأجل موافقة الأمر المستكشف من حكم العقل بإطاعة المولى أو مخالفته؛ وبما أنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة الأمر المستكشف وحرمة مخالفته كالأوّل فله إطاعة وعصيان، وهكذا فلايقف عند حدّ. ومثله المقام فإنّ قبحه لايستلزم حكماً شرعياً، لأنّه لوكان فهو بملاك الجرأة على المولى المحقّقة في المعصية أيضاً؛ فيلزم عدم تناهي الأحكام والعقوبات في التجرّي.

ثمرة بحث التجرّي:

ثمرة بحث التّجرّي تظهر في العبادات، وتختلف بإختلاف المباني.

بيان ذلك: لوقامت الحجّة على شيء أُفرُض أنّ المرأة الحائض تجرّت وصلّت برجاء المطلوبيّة الواقعيّة، وبعد الصّلاة اكتشفت أنّها كانت نقيّة، وترى قد اجتمعت المبغوضيّة والمحبوبيّة في الخارج في شيء واحد.

فعلى مبنى الشّيخ الأعظم قدّس سرّه القائل: بأنّ التّجرّي ليس قبيحاً فاعلاً وفعلاً، بل هو مجرّد سوء السّريرة، وفعل المتجرّى به باقٍ على ماهو عليه، وإن ترتّب على فاعله اللّوم والذّمّ، لأجل إختياريّة سوء السّريرة؛ لا تبطل صلاتها، لِأنّه لا تنافي على هذا المبنى بين كشف عمل المتجرّى به عن سوء السريرة، وبين صلاحيّته للمقرّبيّة، فيمكن التّقرب بمثله بإتيانه برجاء المطلوبيّة الواقعية، لاربط لسوء السريرة مع حسن الفعل بالعمل.

وأمّا على مبنى: إنّ قبح التّجرّي ذاتيّ وتسري المبغوضيّة إلى الفعل الخارجي؛ كما عليه المحقق العراقي، أي العناوين الحُسن والقُبح إنّما تُؤخذ بنحو الجهة التّعليليّة لاالتّقييديّة، فتبطل صلاتها.

وأمّا على مبنى عدم السّراية؛ كما عليه المحقّق الخراساني، تصحّ صلاتها، إذ بعد عدم سراية القُبح إلى نفس العمل ووقوعه على نفس العزم على المعصيّة، فلا قصور في صلاحيّة عملها للمقرّبيّة، اللّهم إلّا أن يُقال: بأنّ قوام مُقرّبيّة الأعمال يكون بقصدها فلامحالة يكون مبعّديّة قصدها مانعاً عن مقرّبيّة عملها.

وأمّا على القول: بأنّ قُبح التّجرّي ليس ذاتي، فعلى مبنى من إلتزم بالسّراية تبطل عملها، وعلى مبنى من ذهب إلى عدم السّراية صحّت صلاتها، وعلى مبنى من إلتزم بتزاحم جهات الواقعيّة للظّاهرية ـ كما يدّعيها صاحب الفصول ـ يختلف قبح التّجرّي بالوجوه والإعتبارات.

فظهر لك ثمرة الأقوال الثّلاثة الماضية في ص٥٨، أي القول: بأنّه لاقبح للفعل والفاعل؛ كما عليه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه، والقول: بالقُبح الفاعلي والفعلي؛ كما عليه المحقق العراقي قدّس سرّه وتبعه بعض المحققين، والقول: بالقبح الفاعلي دون الفعلي؛ كما عليه المحقّق الهمداني والخراساني قدّس سرّهما وظهر لك ثمرة قول صاحب الفصول أيضاً.

إلى هنا كانت ثمرة التجرّي بالنّسبة إلى أفعاله الخارجيّة، وأمّا بالنّسبة إلى صفاته الدّاخليّة؛ فإنّ مزاولة التّجرّي ومداومته تمنع عن تحقّق العدالة؛ بمعنى الملكة قبل تحقّقها ويرفعها بعده، كالمعصية بعينها من دون تفاوت بينهما أصلاً.

نعم، يمكن أن يلتزم بالفرق بينهما فيما تعاطى الإنسان أحدهما من دون مزاولة بعد تحقّقها، فيحكم بعدم عدالته قبل التّوبة في المعصية وبها في التّجرّي، وكذا مع المزاولة بناءً على أن العدالة نفس الإجتناب عن المعاصي.

مبحث أقسام القطع وأحكامها

المقام الثّالث: في أقسام القطع وأحكامها:

القطع إمّا طريقيّ وإمّا موضوعي:

يستفاد من كلام الشّيخ الأعظم والمحقّق الخراساني قدّس سرّهما: بأنّ القطع الطّريقي هو طريق محض إلى متعلّقه، غير مأخوذ في لسان الدّليل موضوعاً لحكم أبداً، كما في القطع بالنّسبة إلى أغلب التّكاليف الشّرعيّة الّتي لادخل للقطع في ثبوتها أصلاً، غايته أنّه إنْ تعلّق بها القطع تنجّزت هي بسببه، وإلّا لم تتنجّز مع ثبوتها في الواقع بلا كلام وشبهة.

وقطع الموضوعي هو المأخوذ في لسان الدّليل موضوعاً لحكم آخر، كما إذا قال مثلاً: إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدّق بدرهم، فيكون القطع حينئذ بالنّسبة إلى وجوب صلاة الجمعة طريقياً غير دخيل في تحقّقه أصلاً، وإن كان دخيلاً في تنجّزه على القاطع، وبالنّسبة إلى وجوب الصّدقة موضوعيّاً، فالم يتحقّق القطع بوجوب صلاة الجمعة لم تجب الصّدقة لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

والصحيح كما قال بعض الأساطين: إنّ المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً بأنْ كان له دخل في ترتّب الْحكم،

كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصّبح والرّكعتين الأوليّين من الصّلوات الرّباعيّة؛ على مايُستفاد من الرّوايات. ولذا لوشكّ بين الواحد والإثنين في صلاة الصّبح مثلاً فأتمّ الصّلاة رجاءً، ثمّ إنكشف أنّه أتى بالرّكعتين كانت صلاته فاسدة، لكون العلم بهما حال الصّلاة مأخوذاً في الحكم بصحّتها، فالمراد من القطع الموضوعي ماكان له دخل في ترتّب الحكم واقعاً لاالقطع المأخوذ في لسان الدّليل فقط، إذ ربّما يُؤخذ القطع في لسان الدّليل مع القرينة على عدم دخله في الحكم، وإنّ أخذه في لسان الدّليل إنّما هو لكونه طريقاً إلى الواقع؛ بل أظهر أفراد الطّرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً في لسان الدّليل ليس من القطع الموضوعي في شيء.

وأمثلته كثيرة، منها: قوله تعالىٰ: «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»[١] فإنّ الموضوع لوجوب الإمساك هو نفس طلوع الفجر لاعلم المكلف به.

أقسام القطع الموضوعي:

قسّم الشّيخ الأعظم قدّس سرّه القطع الموضوعي إلى قسمين؛ باعتبار أنّ القطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصّفتيّة، وقد يكون مأخوذاً بنحو الطّريقيّة.

توضيحه ببيان بعض الاساطين: إنّ القطع من الصّفات الحقيقيّة ذات الإضافة، ومعنى كونه من الصّفات الحقيقيّة أنّه من الأُمور المتأصّلة الواقعيّة في قبال الأُمور الإنتزاعيّة الّتي لاوجود إلّا لمنشأ إنتزاعها، وفي قبال الأُمور الإعتباريّة التي لاوجود لها إلّا باعتبار من معتبر، فإنّ القطع ممّا له تحقّق في الواقع ونفس الأمر بلاحاجة إلى اعتبار معتبر أو منشأ لِلإنتزاع.

---

١ ـ سورة البقرة الآية ١٨٧.

ومعنى كونه ذات الإضافة أنّ القطع ليس من الصّفات الحقيقيّة المحضة؛ كالأعراض الّتي لاتحتاج في وجودها إلّا إلى وجود موضوع فقط، كالبياض مثلاً؛ بل من الصّفات ذات الإضافة بمعنى كونه محتاجاً في وجوده إلى المتعلّق مضافاً إلى إحتياجه إلى الموضوع. فإنّ العلم كما يستحيل تحقّقه بلاعالم كذلك يستحيل تحقّقه بلامعلوم. والقدرة من هذا القبيل، فإنّه لايعقل تحقّقها إلّا بقادر ومقدور. فللعلم جهتان:

الأولى: كونه من الصّفات المتأصّلة وله تحقّق واقعي.

الثّانية: كونه متعلّقاً بالغير وكاشفاً عنه.

فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأُولى يُسمّى بالصّفتيّة، وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثّانية يُسمّى بالطّريقيّة.

وقسّمه صاحب الكفاية قدّس سرّه إلى أربعة أقسام؛ باعتبار أنّ كُلاً من القسمين المذكورين؛ تارةً يكون تمام الموضوع، أي يكون الحكم دائراً مدار القطع سواء كان مطابقاً لِلواقع أو مخالفاً له؛ وأُخرى يكون جزءً للموضوع، وكان الجزء الآخر الواقع المقطوع به، فيكون الموضوع مركّباً من القطع والواقع وينتفي الحكم قهراً بانتفاء أحدهما. وذكر صاحب الكفاية قدّس سرّه أيضاً: إنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصّفتيّة تارةً يُؤخذ صفة للقاطع، وأُخرى يؤخذ صفة للمقطوع به.

وقال بعض الأكابر قدّس سرّه: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعاً على وجه كونه من الأوصاف النّفسانية؛ مثل القدرة والإرادة والبُخل وأمثالها بإلغاء جهة كشفه؛ ويمكن أن يؤخذ على وجه أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات، ويمكن أن يؤخذ على وجه كمال الكشف وتماميّة الإرائة المختصة به المميّزة إيّاه عن الأمارات، وذلك لأنّ العلم من الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة؛ له قيام بالنّفس ـقيام صدور أو حلول على المسلكينـ وإضافة إلى

المعلوم بالذّات الّذي هو في صقع النّفس، وإضافة إلى المعلوم بالعرض المحقّق في الخارج.

فأقسام القطع المأخوذ في الموضوع تكون ستّة:

الأوّل والثّاني: أخذه تمام الموضوع أو جزأه بنحو الوصفية، أي بما أنّه شيء قائمٌ بالنّفس ومن نعوتها وأوصافها مع قطع النّظر عن الكشف عن الواقع.

الثّالث والرّابع: أخذه في الموضوع على أن يكون تمام الموضوع أو جزأه بنحو الطريقيّة التّامة، والكشف الكامل.

الخامس والسّادس: جعله تمام الموضوع أو جزأه على نحو أصل الكشف الموجود في الأمارات أيضاً.

وماذكرنا من قيام العلم[1] بالنّفس وأنّ الصورة المعلومة بالذّات فيها أيضاً إنّما يصحّ على عامة الآراء المذكورة في الوجود الذّهني. نعم على القول المنسوب إلى الإمام الرّازي: من أنّ حقيقة العلم هو إضافة النّفس إلى الخارج بلاوساطةِ صورة أُخرى لايصحّ القول بقيام الصّورة المعلومة بالنّفس، إذ ليس هنا شيئاً وراء الصّورة المحقّقة في الخارج حتّى نسمّيه علماً ومعلوماً بالذّات؛ بل حقيقة العلم على هذا المسلك ليس إلّا نيل النّفس الأُمور الخارجيّة بالإضافة إليها لابالحصول فيها.

---

١ ـ قال عِدّة: العلم هو الصّورة الحاصلة عند النّفس، إن كان مع الإذعان بالنّسبة فتصديق وإلّا فتصوّر، فللعلم حاشيتان الموضوع والمحمول فالصّورة الحاصلة لدى النّفس هو المعلوم الأوّل، والخارج أي [ما] إنطبقت عليه هذه الصّورة في الخارج، فمعلوم بالعرض، وقال عِدّة أُخرى: العلم من مقولة الإنفعال، أي هو الإنتقاش. قال في الكبرى: بدانكه آدميرا قوه‌ايست درّاكه كه منتقش گردد در وى صورت أشياء همچو آينه. وقال أبوالبركات البغدادي: العلم من مقولة الإضافة، له حاشية المعلوم والعالم والتقابل بينهما تضايف وسؤال إتّحاد العالم والمعلوم في مثل ـأنا ـينحلّ بتعدّد الإعتبار. وقال عدةٌ ثالثة: الإنسان بديع العلوم، فالعلم قريحة ودرك نوري فالعلم فعل النفس. وقال عِدّة رابعة: العلم حضور وشعور بالذّات للذات.

ثمّ أنّ هذه الجهات ليست جهات حقيقيّة حتّى يستلزم تركّب العلم من هذه الجهات، بل حقيقة العلم كحقيقة الوجود بسيط، فكما في تقسيم الوجود إلى شديد وضعيف ليس الشّديد منه مؤلّفاً من أصل الوجود والشّدة، ولاالضّعيف من الوجود والضعف؛ بل حقيقة الوجود في عامة المراد بسيط لاجزء لها، إلّا المقايسة بين مراتبه موجبة لإنتزاع مفاهيم مختلفة، هكذا قطع المأخوذ موضوعاً.[١]

أقول: سواء قلنا بأنّ القطع نفس الإنكشاف، والكاشفيّة عين حقيقة القطع، وطريقيّته ذاتيّة أو قلنا هي من اللوازم لاينفك عنه،على القولين لايمكن ملاحظة القطع على نحو الصّفتيّة من دون الكاشفيّة لأنّ معناه يكون قد لُوحِظ القطع مع قطع النّظر عمّا به هوهو.

أضف إلى ذلك إنهم إعترفوا على أنّ أخذ القطع على نحو الصّفتية بالمعنى المزبور لاُمثال له في الشّرعيّات، ولا ثمرة للبحث عنه.

فالقطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة ليس معناه إلغاء جهة كشفه، وإلّا لم يبق له خصوصيّة كي تكون صفة خاصة وحالة مخصوصة، بل يلزم حينئذ صحّة قيام كلّ صفة مقام القطع المأخوذ بما هو صفة، إذ لافرق حينئذ بعد إلغاء جهة كشفه بين القطع وبين القوّة والشّجاعة والجود والحياة ونحو ذلك من الصّفات، إذ كل هذه الصّفات من الصفات الحقيقيّة وهو باطل قطعاً؛ بل لابدّ أن تكون الكاشفيّة محفوظة مع جميع الأقسام.

فالحقّ: إنّ المراد من تقسيم القطع الموضوعي، إلى القطع المأخوذ بما هو كاشف أو بما هو صفة خاصة؛ إنّ القطع قد يؤخذ موضوعاً بما هو كاشف من الكواشف وطريق من الطّرق إلى الواقع وقد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ

---

١ ـ التهذيب .

كاشفيّته إلى أقصى مرتبة الشّدة والقوّة، بحيث لم يبق معها إحتمال الخلاف أصلاً حتّىٰ قيل له العلم واليقين وكشفاً تصديقياً. وبهٰذه الصفة أُخِذَ موضوعاً فجهة الكشف في كلا القسمين ملحوظة مرعيّة غير أنّه قد يلحظ مطلق الكاشفيّة والطّريقيّة، وقد يلحظ خصوص الكاشفيّة البالغة حدّاً خاصّاً وقدراً مخصوصاً.[1]

فاتّضح بأنّ أقسام صحيحة قطع الموضوعي يكون أربعة لاأكثر منها:

١ ـ تمام الموضوع على وجه الطّريقيّة.

٢ ـ جزء الموضوع وقيده على وجه الطّريقيّة.

٣ ـ تمام الموضوع على وجه الصّفتيّة.

٤ ـ جزء الموضوع وقيده على وجه الصّفتيّة.

إختلفوا في إمكان الوجه الأوّل أيضاً:

قال بعض الأساطين متابعاً للمحقّق النّائيني قدّس سرّه: إنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطّريقيّة لايمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنّه لادخل للواقع في الحكم أصلاً؛ بل الحكم مترتّب على نفس

---

١ ـ وجوه الصّحيحة والباطلة قطع الموضوعي هو أنّ القطع الموضوعي سواءٌ تعلّق بموضوع خارجيّ أو تعلّق بالحكم الشّرعي، إمّا يُؤخذ موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به، أو يُؤخذ موضوعاً لحكم غير ماتعلّق به العلم مما يخالفه أو يماثله أو يضادّه، وكلّ منها:

تارةً بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يدور الحكم مدار العلم وجوداً وعدماً، صادف الواقع أو خالف، كما لوفرض أنّ وجوب الإجتناب رتّب شرعاً على العلم بخمريّة الشّيء سواء صادف العلم الواقع أو خالف.

وأُخرى بنحو يكون جزء الموضوع، بأنْ كان لِلواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم أيضاً، ويكون الموضوع مُركّباً من العلم والواقع وينتفي الحكم قهراً بإنتفاء أحدهما.

وعلى التقادير: إمّا أن يُؤخذ العلم موضوعاً على وجه كونه من الأوصاف النّفسانيّة، مثل القدرة والإرادة والبخل وأمثالها بإلغاء جهة كشفه، أو يؤخذ على وجه أصل الكشف المُشترك بينه وبين سائر الأمارات، أو يُؤخذ على وجه كمال الكشف وتماميّة الإراءة المختصّة به المميّزة عن الأمارات.

القطع ولوكان مخالفاً للواقع. ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطّريقيّة أنّ للواقع دخلاً في الحكم، وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطّريقيّة وكونه تمام الموضوع من قَبِيْل الجمع بين المتناقضين، فالصّحيح هو تثليث الأقسام بأن يقال: القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصّفتية؛ إمّا أنْ يكون تمام الموضوع أو يكون جزأه، وأمّا القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطّريقيّة فلايكون إلاّ جزءاً للموضوع.

أقول: وجه إمتناع هذا القسم تارةً: يكون من جهة أنّ الجمع بين الطّريقيّة وتمام الموضوع يستلزم كون الواقع دخيلاً وعدم كونه دخيلاً، فأنّ لازم الطّريقيّة دخالة الواقع في حدوث الحكم، وكون القطع تمام الموضوع يستلزم دوران الحكم مداره من دون دخالة للواقع.

وفيه: إنّ أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطّريقيّة ينافي دخالة الواقع فلايلزم ماذكر؛ لأنّ المراد لحاظ القطع بما أنّ له وصف الطّريقيّة والمرآتيّة من بين عامة أوصافه، ولايستلزم هذا دخالة الواقع؛ كما هو واضح.

وأُخرى: يكون من جهة أنّ طريقيّة القطع معنىً آليّاً غير ملحوظ فيه؛ بل اللّحاظ متعلّق بالمقطوع والمرئي، وبعبارة أُخرى المعنى غير الملتفت إليه.

وأُجيب عنه: كما في كلمة «من» مثلاً للإرتباطات الإبتدائيّة غير المستقلّة، يلاحظ عنوان الرّابط الإبتدائي معنىً إسمياً بماهو حاك عن تلك الإرتباطات غير المستقلّة، فيضع اللّفظ بإزائها، فكذلك فيما نحن فيه يلاحظ إراءة القطع -المتعلّق بالخمر مثلاً- معنىً إسمياً بما هو حاك عن الإراءة الخارجيّة؛ تمام موضوع حكمه، من دون نظر إلى المتعلق إلاّ تبعاً لتميّز قسم الإراءة عن الأقسام الأُخرى، وإلاّ لوسلّم الإشكال المتقدّم لم يجز أخذه في الموضوع على نحو الطّريقيّة ولوجزءاً أيضاً.

وثالثة: يكون من جهة أنّه لايمكن إجتماع اللّحاظين؛ أي الآليّة

والإستقلاليّة ضرورة أنّ الطّريقيّة لازمها كون القطع ممّا يرىٰ به الغير، والإستقلاليّة لازمها رؤية القطع نفسها.

وأُجيب عنه حلاً ونقضاً، وأمّا الجواب الحلّي فهو: أنّ النّفس لايقهر بعد رؤيتها القطع طريقاً حتّى لايكون لها لحاظ آخر أن تراه موضوعاً، فأنّ موطن اللّحاظين في النّفس متغاير ضرورة.

وأمّا الجواب النّقضي فهو: أنّ إشكاله حيث يكون عمدة توجّهه إلى إجتماع اللّحاظين الآليّة والإستقلاليّة فهو يكون في صورة كون العلم الطّريقي جزء الموضوع، فأنّه أيضاً لابدّ أن يكون بنظر الجزئيّة للموضوع مستقلاً، وبالنّظر إلى ذي الطّريق آليّاً، وحيث لم يشكل في هذا الّذي يكون الإشكال مشترك الورود بالنّسبة إليه أيضاً، يجب أن لايشكّل في صورة كون العلم الطّريقيّ تمام الموضوع.

فتلخّص بان اقسام صّحيحة قطع الموضوعي أربعة لا ثلا ثة.

أخذ العلم بالحكم في موضوعه

القطع المأخوذ موضوعاً لحكم، تارةً متعلق بالموضوع الخارجيّ الّذي لم يكن ذا حكم شرعيّ؛ بل كان للقطع دخل في الحكم كأخذ القطع بمجي، الحاج مثلاً ـ في موضوع وجوب الصّدقة ـ لا إشكال في إمكان هذا القسم.

وأُخرى متعلّق بالحكم الشّرعيّ حين ذاك أُخِذَ موضوعاً لحكم غير ماتعلق به العلم ممّا يخالفه أو يماثله أو يضاده أو أُخِذَ موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلق به العلم.

أمّا القسم الأخير: أي أخذ القطع بحكم في موضوع شخصه سيأتي بيانه إن شاء الله.

أمّا القسم الأوّل: أي أخذ القطع بحكم في موضوع مخالف كما إذا رتّب على القطع بوجوب صلاة الجمعة وجوب التّصدّق لاإشكال في إمكانه.

أمّا القسم الثّاني والثّالث: أي أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل، كما إذا قال إذا قطعت بحرمة الخمر حرُم عليك، وأخذِه في موضوع حكم مضادّ، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة حَرُمت عليك، ففي إمكانهما إشكال.

قال بعض الأكابر قدّس سرّه: والّذي يمكن أن يكون مانعاً أُمور، نشير إليها:

منها: كونه مستلزماً لإجتماع الضدين أو المثلين. وأجاب عنه: إنّه قد مرّ بما لامزيد عليه في مبحث النّواهي: أنّ الأحكام ليست من الأُمور الوجوديّة الواقعيّة؛ بل من الإعتبارات. وقد عُرِّف الضّدّان: بأنّهما الأمران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لايتصوّر إجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف، فالاوجود لها إلّا في وعاء الإعتبار لاضدّيّة بينها، كما لاضديّة بين أشياء لاحلول لها في موضوع، ولاقيام لها به قيام حلول وعروض.

ومن ذلك الباب عدم تضاد الأحكام لأجل أنّ تعلق الأحكام بموضوعاتها ومتعلقاتها ليس حلولياً عروضياً، نحوقيام الأعراض بالموضوعات؛ بل قيامها بها قيام إعتباريّ لاتحقّق لها أصلاً، فلايمتنع إجتماعها في محلّ واحد، ولذا يجوز الأمر والنّهي بشيء واحدٍ من جهة واحدة من شخصين أو شخص واحد مع الغفلة، ولوكان بينها تضاد لما صار ممكناً مع حال الغفلة، وماذكرنا يظهر المثليّة.

ومنها: إجتماع المصلحة والمفسدة.

وأجاب: إنّه لامانع من كون موضوع ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أُخرى، والجهتان متحققان في المقام، فيمكن أن يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذّاتي، وذا مفسدة عند كونه مقطوعاً أو مظنوناً.

ومنها: إنّه يستلزم إجتماع الكراهة والإرادة والحبّ والبغض. وأجاب: إنّ

هذا إنّما يرد لوكان الموضوع للحكمين المتضادّين صورة وحدانيّة له صورة واحدة في النّفس، وأمّا مع إختلاف العناوين تكون صُورُها مختلفة، ولإجل إختلافها تتعلّق الإرادة بواحدة منها والكراهة بصورة أُخرى، وليست الصُّوَر الذّهنيّة، مثل الموضوعات الخارجيّة حيث أنّ ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصُّوَرِ الذّهنيّة، فأنّ الموضوع مع كل عنوان له صورة على حدّة، فتأمل لما سيجيء من التّفصيل.

ومنها: لزوم اللّغوية في بعض الموارد؛ أعني إذا احرز أنّ المكلّف ينبعث عند حصول القطع بحكم من أحكام المولى، فجعل آخر مثله لغوٌ لايترتّب عليه الانبعاث في هذه الصّورة، نعم لوأحرز أنّ المكلف لاينبعث إلّا إذا تعلّق أمر آخر على المحرز المقطوع فلايلزم اللّغويّة؛ بل يكون لازماً.

وفيه: إنّ ماذكره صحيح في الأحكام الجزئيّة والخطابات الشّخصيّة دون الأحكام الكلّيّة، فتعلقها مطلقا لايكون لغواً لعدم إحراز الإتيان أو عدمه؛ بل المحقّق إختلاف المكلّفين في ذلك المقام، فربّ مكلّف لاينبعث إلّا عن أمرين أو أزيد، وعليه لابأس لجعل آخرمماثل لما تعلّق به لأجل حصول الإنبعاث في بعض المكلّفين.

ومنها: لزوم الأمر بالمحال؛ فأنّه مضافاً إلى أنّه يستلزم لغويّة جعل الحرمة للخمر إذا فرضنا أنّ الخمر حرام، فإذا قطع بحرمة الخمر يصير مقطوع الحرمة مرخّصاً فيه، يستلزم ذلك الأمر بالمحال، فأنّ الإمتثال في هذه الصّورة غير ممكن؛ وسيجيء دفعه منه في آخر البحث.

ثم قال قدّس سرّه: ومع ذلك كلّه فالحق التّفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضادّ والمماثل، وبين كونه بعض الموضوع، بالجواز في الأوّل والإمتناع في الثّاني، لأنّ مصب الحكم المضادّ الثّانوي إنّما هو عنوان المقطوع بلادخالة الواقع فيه، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادق على الموضوع

الخارجي أحياناً. وقد أوضحنا في مبحث النواهي: إنّ إجتماع الحكمين المتضادّين حسب إصطلاح القوم في عنوانين على مورد واحد مما لاإشكال فيه.

والحاصل: إنّه إذا جعل الشّارع القطع تمام الموضوع لحكم من الأحكام، سواء ماثل حكم المتعلّق أو ضادّه بأن قال: الخمر المقطوع الحرمة حرام شربها أو واجب الإرتكاب، فلايلزم إجتماع المثلين،لأنّ النسبة بين مقطوع الخمريّة أو مقطوع الحرمة والخمر الواقعي أو الحرمة الواقعيّة عموم من وجه، وإذا إنطبق كل واحد من العنوانين على المائع الخارجي فقد إنطبق كلّ عنوان على مصداقه ـأعني المجمعـ وكلّ عنوان يترتّب عليه حكمه بلاتجاوز الحكم عن عنوانه إلى عنوان آخر، فإذا قال: أكرم العالم. ثم قال: أكرم الهاشمي. وانطبق العنوانان على رجل عالم هاشمي، فالحكمان ثابتان على عنوانها، وعلى ماهو مصب الأحكام من غير أن يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ في لسان الدليل إلى عنوان آخر حتّى يصير الموضوع واحداً وتحصل غائلة الإجتماع، ولا تسري الأحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجيّة لما حقّقناه من أنّ الخارج ظرف السّقوط دون العروض، فلامناص عن القول بثبوت الحكم على عنوانه وعدم سرايته إلى عنوان آخر ولاإلى الخارج. هذا إذا كان القطع تمام الموضوع، وأمّا إذا كان جزء الموضوع فتنقلب النّسبة، وتصير النّسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متماثلين أو متضادّين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر في محلّه خروجه عن مصبّ البحث في مبحث الإجتماع والإمتناع، وأنّ الحق فيه الإمتناع. فراجع.

لايقال: المفروض أنّ العنوانين مختلفان في هذا القسم أيضاً، فلو كان التّغاير المفهومي كافياً في رفع الغائلة فليكن مجدياً مطلقا.

لِأنّا نقول: فكم فرق بين التّغايرين، فإنّ التغاير في العموم من وجه حقيقيٌّ والتّقارن مصداقي.

وأمّا الآخر: فالمطلق عين المقيّد متّحد معه إتّحاد اللابشرط مع بشرط شيء، كما أنّ المقيّد عين المطلق زِيد عليه قيد، فلو قال: أكرم هاشمياً، ثمّ قال: أكرم هاشمياً عالماً، فلو لم يحمل مطلقه على مقيّده لزم كون الشّيء الواحد مورداً لِلطّلبين والإرادتين، إذ الهاشمي عين الهاشمي العالم.

نعم، قد ذكر وجهاً لصحة جعله مورد النّزاع، ولكن قد زيفناه في محلّه، وبذلك يظهر دفع عامّة المحذورات فيما جوّزناه، وقد عرفت دفع بعض منها وبقي لزوم اللّغويّة في الحكم المماثل، والأمر بالمحال في الحكم المضادّ.

فنقول: أمّا الأوّل: فلأنّ الطّرق إلى إثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر والتّرخيص على معلوم الخمريّة أو معلوم الحرمة لا توجب اللّغوية لإمكان العمل بالحكم الأوّل لأجْلِ قيام طُرق أُخرى.

وأمّا لزوم الأمر بالمحال فلأنّ أمر الأمر، الأمر ونهيه لايتعلّق إلّا بالممكن وعروض الإمتثال في مرتبة الإمتثال، كباب التّزاحم لايوجب الأمر بالمحال، كما حقّق في محله. وبذلك يظهر حال الظّنّ جوازاً وامتناعاً.

وقال بعض الأساطين: وأمّا أخذ القطع بحكم في موضوع ضده كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصّلاة تحرم عليك الصّلاة، فقد يُقال إنّه لايلزم منه إجتماع الضّدّين إذ الوجوب قد تعلّق بالصّلاة بما هي، والحُرمة قد تعلّقت بها بما هي، مقطوعة الوجوب، فيكون الموضوع للحكمين متعدداً بحسب الجعل.

نعم، لايمكن الجمع بينهما في مقام الإمتثال، إذ الإنبعاث نحو عمل والإنزجار عنه في آن واحد محال، وبعد عدم إمكان إمتثالهما لايصحّ تعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة.

هذا ولكن التّحقيق لزوم إجتماع الضّدّين، إذ الحرمة وإن تعلّقت بالصّلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلّا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل مالو تعلّق القطع بوجوبها فلزم إجتماع الضّدّين، فأنّ

مقتضى إطلاق الوجوب كون الصّلاة واجبة ولوحين تعلّق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة، كون الصّلاة حراماً في هذا الحين. وهذا هو إجتماع الضّدين. وأمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله؛ كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصّلاة تجب عليك الصّلاة بوجوب آخر؛ فالصّحيح إمكانه ويرجع إلى التأكد.

وقال المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه في أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله؛ بما حاصله: إنّ الحكم المماثل للواقع لوكان هو التّحريك والتّحرّك الخارجي، يكون من إجتماع المثلين المبرهن عليه في الفلسفة، أنّه محال كإجتماع الضّدّين لأنّهما لايردان على موضوع واحد في حال واحد، ولامعنى لتعدّد التّحريك في الخارج. وأمّا لوكان الحكم هو الإرادة المبرزة، فحيث أنّ الإرادة قابلة للإشتداد فيمكن أن يكون القطع بالحكم دخيلاً في حكم مثله، واللازم منه الإشتداد في العشق والشّوق بالنّسبة إلى المطلوب. هذا.

وأُجيب عنه: بأنّه على فرض كون الحكم إرادة مبرزة: فأيضاًلايمكن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، لأنّه يلزم منه تعلّق الإرادة بالمرادين أحدهما في طول الآخر، فأنّ أصل الإرادة تعلّقت بحرمة الخمر أوّلاً وبالذّات، وتعلّقت إرادة أُخرى بها بملاحظة كون الحرمة مما تعلّق العلم به، فيكون متعلّق الإرادة شيئين.

والمحقّق النّائيني قدّس سرّه يقول: بإشتداد الإرادة في باب الصّلاة الإستيجاريّة أو العبادات طرّاً، بأنّ الأمر التّوصّلي من قبل الإجارة مع الأمر التعبدي لنفس العمل يتأكّدان، كما في النّذر يتأكّد بالأمر من قِبَل النّذر، ولكن هذا القائل -أي المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه- لم يقبل منه لكون أحدهما متعلّق بغير ماتعلّق به الآخر، فلايكون له هنا أن يقول بالإشتداد على حسب

مسلكه قدّس سرّه. هذا أوّلاً.

وثانياً: لوكان الحكم هو التّحريك الخارجي؛ فكيف لايقبل الإشتداد، فأنّه أيضاً يكون قابلاً للشّدة والضّعف، فلافرق بين أن يكون الحكم هو الإرادة أو التّحريك الخارجي.

وقال بعض المحقّقين: أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، والحق هنا عدم الإشكال إلّا من ناحية لغويّة الخطاب، حيث أنّه إذا كان الشّيء حراماً لامعنى لحرمته ثانياً بعد جعل الدّاعي لتركه، وهو جعل الحرمة مثلاً بالنّسبة إليه. وأمّا أخذ العلم في موضوع حكم يضادّه، فإنْ كان معنى الواجب والحرام الّذي هو الضدّ هو الفعل وطلب التّرك، ويكون متعلّق أحدهما الوجود، ومتعلّق الآخر العدم، فيصدق تعريف الضّدّين عليهما، وهو أنّهما أمران وجوديان لايجتمعان في موضوع واحد، فأنّ الفعل إمّا أن يكون مأموراً به أو منهيّاً عنه، ولايجتمع الأمر والنّهي؛ فلايمكن أن يقال مثلاً: إذا قطعت بوجود شيء يحرم عليك ذلك الشّيء، من باب عدم إجتماع الضّدّين، وأمّا إنْ كان معنى الواجب والحرام هو: أنّ أحدهما البعث إلى الوجود، والثّاني البعث إلى الزّجر عن الوجود، فيكونان مثلين في كونهما البعث ومتعلّق كليهما الوجود، فكلّ مايقال في البحث السّابق من اتّخاذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله من أنّه يرجع إلى لغويّة الخطاب، يقال هنا أيضاً.

قال بعض انّ التّعلّم واجب نفسي، والعقاب إنّما يكون لأجل ترك التّعلم لاللواقع، وعليه فأخذ القطع في موضوع منه أو مثله أو ضدّه لايلزم محذور أبداً.

أقول: هذا الكلام مدفوع بما سيأتي في ص١٤٣.

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه بعد القول بأنّ القطع بالحكم لايمكن أخذه في موضوع منه أو مثله أو ضدّه. نعم يصحّ أخذ مرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أُخرى منه أو مثله أو ضدّه. هذه كلمات القوم.

أمّا نحن فنقول: لايمكن أخذ القطع موضوعاً لحكم مماثل ماتعلّق به، فلايؤخذ العلم بحرمة الخمر مثلاً موضوع لحرمة الخمر ثانياً.

أمّا تمام الموضوع لأنّه ليس في اللّوح المحفوظ لشيء واحد من جهة واحدة إلّا حكماً واحداً، لأنّ الكلام في التّأسيس؛ والتّأسيس لابُدّ أن يكون مسبوقاً بالعدم، وتعدّد التأسيس غير معقول. فالقول بأنّ في اللّوح المحفوظ حكمين أحدهما مستند إلى الواقع، مثلاً الخمر حرام لأنّه مسكر، وثانيهما مستند إلى الأمارات، مثلاً الخمر حرام لأنّه ماأخبر بحرمته زرارة؛ غير معقول، ولذا لوعلمنا مخالفة الأمارة للواقع نخالفها ولن نقول: بأنّ ماأدّى إليه الأمارة أو الأصل؛ مثلاً حكم الله المماثل فبعد حكم العقل بتنجّز الحكم لايعقل تنجّز هذا المنّجز ثانياً تأسيساً عند القاطع.

وأمّا أخذه جزء الموضوع لأنّ حكم المماثل لايخلو، إمّا أن يكون جزء الموضوع بنحو واسطة في الثّبوت، وإمّا أن يكون جزء الموضوع بنحو واسطة في العُروض. وعلى التّقديرين يلزم إجتماع حكمين تأسيسين، بمعنى الخمر حرامٌ تارةً بقول الشّارع، وأُخرى بواسطة قول زرارة مثلاً.

وكذا لايمكن أخذ العلم موضوعاً لحكم مضادّ ماتعلّق به، فلايؤخذ العلم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً موضوعاً لحرمتها، لأنّ مع تنجّز حكم الأوّل في جميع مراتب الحكم لايعقل أن يكون موضوعاً لتنجّز ضدّه. فلايكون القطع بوجوب الشيء الّذي حكمه واجب الإتيان موضوعاً لحرمته، وليس ذلك إلّا من قِبَل الجمع بين الضّدين. وأحكام الله عند العدلية لا تكون جزافاً، ومتعلّقها لايكون وجود الذّهني الصِّرف؛ بل الأحكام بملاك المصالح والمفاسد شُرِعَتْ على نحو القضايا الحقيقيّة ناظراً إلى الخارج. لاربط بين مسألتنا هذه وبين مسألة الإجتماع ومسألة الأمر بالأمر، بل هي مربوطة بما مضى منهم من أنّ القطع منجّز لايناله يد الجعل نفياً وإثباتاً. فجميع المحاذير المانعة على أخذ القطع

بحكم في موضوع حكم مماثل أو مضادّ مِن إجتماع الضّدين، والمثلين، وإجتماع المصلحة والمفسدة، وإجتماع الكراهة والإرادة والحبّ والبغض، والأمر بالمحال، واللغويّة كلّها باقية بقوّتها.

وأمّا كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه فهو صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب: مرتبة الإقتضاء ثمّ الإنشاء ثمّ الفعليّة ثمّ التنجز، ولكن نحن قد أوضحنا في محلّه بأنّه ليس للحكم إلّا مراحل ثلاث: مرحلة التّحقّق ثمّ التعلّق ثم التنجّز، والأوّل بيد الشّارع، والثّاني قهريّ، والثّالث مربوط بالمكلّف، فلِلشّارع تشريع الحكم بحسب الملاكات، فإذا شَرّعَ مثلاً: بأنّ الخمر حرام، فتعلّق الحرمة على أفراد الخمر بنحو القضيّة الحقيقيّة قهريّ، وعلم المكلف بحرمته وسائر ماوقع في مرحلة التنجّز مربوط بالمكلّف في عالم الإمتثال، غير مرتبط بمرحلة تشريع الحكم، فليس للحكم مراتب كي نسمّيه حكم الإقتضائي أو الإنشائي.

أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه

أخذ القطع موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به، مثل ما إذا قيل: إذا قطعت بجواز الشّهادة، يجوز لك الشّهادة، فإنّ القطع بجواز الشّهادة؛ وهو الحكم، أُخِذَ في موضوع هذا الحكم؛ وهو جواز الشّهادة، وقد إتّفقتِ الآراء في الجملة على القول بالمحاليّة[1] واستدلّوا بأنّ العلم يكون في طول الحكم، لوأُخِذَ موضوعاً للحكم يلزم التّصويب أو الدّور، مع أنّه لايخلو من خلف، لأنّ العلم طريق إلى الواقع، ولوجُعِلَ موضوعاً لزم كونه طريقاً

١ - أوّل مَن تفطّن بأنّ العلم بالحكم محال أن يؤخذ موضوعاً لنفس ماتعلّق به واستدلّ بالدّور والتّصويب، هو العلاّمة الحلّي قدّس سرّه.

وموضوعاً، ومن البديهي نظر الآلي والإستقلالي متخالفان لايجمعان في شيء واحد.

وقال بعض الأكابر قدّس سرّه: إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه لايلزم منه الدّور، لأنّ ماهو الموضوع هو القطع، سواءً وافق الواقع أم خالفه؛ لأنّ الإصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع. وعليه: فلايتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به، وإنْ توقّف على المقطوع بالذّات، أعني: الصّورة الذّهنيّة من الحكم، وأمّا المقطوع بالعرض، الّذي هو المقطوع به في الخارج، فلايوقّف القطع على وجوده.

نعم، إذا كان قطع المأخوذ، جزء الموضوع يلزم الدور، لأنّ معنى جزئيّته للموضوع: أنّ الجزء الآخر هو الواقع، وتوهّم إمكان جعل الجزء هو المعلوم بالذّات كما ترى.

وقال بعض المحقّقين: إنّ الدور غير متحقّق مطلقا. ولم يستدل بشيء.

نجيب عنهما: بأنّ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه لامحالة، إذ الطّريقيّة غير قابلة للإنفكاك عن القطع، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم فعليّة الحكم مع قطع النّظر عن تعلّق القطع به. ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعليّاً إلّا بعد تعلّق القطع به، إذ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه. ولذا قد ذكرنا -غير مرّة- أنّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علّته، فيلزم توقّف فعليّة الحكم على القطع به مع كونه في رتبة سابقة على القطع به، على ماهو شأن الطّريق. وهذا هو الدّور الواضح.

قال أُستاذنا العلاّمة أعلى الله مقامه: لايصحّ أخذ العلم موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به ملاكاً وثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ملاكاً: لأنّ العلم بالتكليف كيف يكون سبباً لملاك الوجوب والجهل به لعدم ملاكه، مع أنّ الملاك لايدور مدار العلم والجهل.

أمّا ثبوتاً: لِأنّ العلم من الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة، له إضافة إلى المعلوم بالذّات الّذي هو في صقع النّفس، وإلى المعلوم بالعرض المحقّق في الخارج، والعلم لاينفك عنها؛ كيف يمكن أن يكون العلم موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به!

وأمّا إثباتاً: لِأنّ الخطابات مطلقات شامل للعالم والجاهل. ومن ضرورة المذهب أنّ حكم الله لايختص بالعالم.

وقد عرفت إلىٰ هنا: بأنّ العلم محال أن يؤخذ موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به.[1] ولكنّا مع ذلك كلّه نرى: قد أُخِذ العلم موضوعاً لنفس الحكم الّذي تعلّق به في مسائل؛ منها رعاية الجهر والإخفات والقصر والتّمام، وادلّ الدليل على إمكان الشّيء وقوعه.

دعوى جواز أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بنتيجة الاطلاق ونتيجة التّقييد ودفعها:

ذهب النّائيني قدّس سرّه إلى: أنّ عدم إمكان أخذ القطع والعلم في موضوع نفس الحكم الّذي هو متعلّقه، إنّما يكون بالنّسبة إلى إطلاق اللحاظي؛ أي إطلاق الّذي لوحِظَ فيه السّريان بمقدّمات الحكمة، وأمّا اخذِه بنتيجة الإطلاق أو بنتيجة التّقييد فلامانع منه، ولايلزم منه محذور.

توضيح ذلك: إنّ الحكم بالنّسبة إلى العلم إمّا أن يكون مقيّداً أو مطلقاً، والإهمال محال. وبما أنّ العلم من الإنقسامات[2] اللاحقة للحكم ـ كما أوضحناه

١ ـ قد مضى في مبحث التّجرّي: بأنّ فعل المتجرى به، وكذا منقاد به، لايخرج بعلم العبد وجهله عمّا هو عليه.

٢ ـ تقسيم الشّيء بذاته سمّي بالإنقسامات الأوّليّة كالماء مثلاً، إمّا من بئر أو من مطر أو من بحر أو من عيون، يرفع الحدث وتقسيم الشّيء بما وراء ذاته سمّي بالإنقسامات الثّانويّة؛ كقصد التعبّد في رفع الحدث بالماء مثلاً.

في مبحث التعبّدي والتوصّلي- فلايمكن أخذه قيداً في مرتبة الجعل والتّشريع للزوم الدّور، فلم يكن الحكم مقيّداً به بتقييد اللحاظي، فإذا إمتنع التّقييد إمتنع إطلاق اللحاظي أيضاً، من جهة أنّ التّقابل بين الإطلاق والتّقييد تقابل العدم والملكة، فإذا جاء الدّليل على إمتناع التّقييد فنفس ذلك الدّليل دليل على إمتناع الإطلاق، لأنّ المفروض أنّ الإطلاق عبارة عن عدم التّقييد في موضوع قابل للتّقييد. فلو فرضنا عدم قابليّته للتّقييد وإمتناعه، فكما أنه لايمكن التّقييد كذلك يمتنع الإطلاق،فجعل الأوّلي قاصرعن شموله لحالتي العلم والجهل.

ولكن عرفت آنفاً: أنّ إهمالي الثّبوتي أيضاً لايعقل؛ فهل الحكم مشروط بالعلم أو غير مشروط به، فلابدّ من جعل آخر المصطلح بمتمّم الجعل -سواء كان في هذا الباب أو في باب قصد القربة أو في غيرهما- يستفاد منه نتيجة الإطلاق أوِ التّقييد. فإن الملاك الّذي إقتضى تشريع الحكم: إمّا أن يكون محفوظاً في كِلتَي حالتي الجهل والعلم؛ فلابُدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط؛ فلابُدّ من نتيجة التقييد.

ومتمّم الجعل في مانحن فيه هو إدّعاء تواتر الأدلّة على إشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل.

ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلّة - سوى بعض إخبار الآحاد الّتي ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه- إلّا أنّ الظّاهر قيام الإجماع؛ بل الضّرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقباً إجماعاً، ومن تلك الأدلّة والإجماع والضّرورة يستفاد نتيجة الإطلاق. وأنّ الحكم مطلق في حق العالم والجاهل، ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والتّمام[1].

١ - فوائد الأصول ج٣ ص٦.

قوله قدّس سرّه: يستفاد من تلك الأدلّة نتيجة الإطلاق: يعني أنّ الملاك الّذي إقتضى تشريع الحكم محفوظ في حالتي الجهل والعلم. وقوله قدّس سرّه: وقد خصّصت... الخ. يعني قد خصّصت تلك الأدلة في غير مورد على إختصاص الحكم في حق العالم بنتيجة التّقييد، أي الملاك الّذي إقتضى تشريع الحكم قُيِّدَ بالعلم في تلك الموارد، وأُخِذَ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

فظهر من بيانه قدّس سرّه: أخذ القطع في موضوع نفس حكم هو متعلّقه بطرق نتيجة التّقييد، بمكان من الإمكان، ثمّ أسند قدّس سرّه بطلان القياس إلى نتيجة التقييد؛ أي ذهب إلى أنّ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس. وقال بعد ذلك: وبذلك يمكن توجيه مقالة الأخباريّين بأنّ يُقال: إنّ الأحكام الواقعيّة قيّدت بنتيجة التّقييد بما أدّى إليها الكتاب والسّنّة، بل شيخنا الأُستاذ نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرّمل والمنام وغير ذلك من الطّرق غير المتعارفة. انتهىٰ.

أجاب عنه بعض الأساطين: إنّ التّقابل بين التّقييد والإطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة ـ كما ذكره قدّس سرّه ـ لِأنّ الإطلاق عبارة عن عدم التّقييد فيما كان قابلاً له، إلّا أنّه لايعتبر في تقابل العدم والملكة القابليّة في كلّ مورد بشخصه، بل تكفي القابليّة في الجملة، ألا ترى أنّ الإنسان غير قابل للإتّصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك صحّ إتصافه بالعجز عنه، فيقال: إنّ الإنسان عاجز عن الطّيران، وليس ذلك إلّا لكفاية القابليّة في الجملة، وأنّ الإنسان قابل للإتّصاف بالقدرة في الجملة، وبالنّسبة إلى بعض الأشياء وإن لم يكن قابلاً للإتّصاف بالقدرة على خصوص الطّيران، وكذا الإنسان غير متّصف بالعلم بذات الواجب تعالى، مع أنّه متّصف بالجهل به، وليس ذلك إلّا لأجل كفاية القابليّة في الجملة فأنّ الإنسان قابل للإتّصاف

بالعلم بالنّسبة إلى بعض الأشياء، وإن كان غير قابل للإتّصاف بالعلم بذاته تعالى وتقدّس. وعليه فإستحالة التّقييد بشيء تستلزم ضروريّة الإطلاق أو التّقييد بضدّه، كما أنّ إستحالة الجهل له تعالى تستلزم ضرورية العلم له، فإستحالة تقييد الحكم بقيد تقتضي ضرورية الإطلاق أو التقييد بضدّه، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التّعبدي والتّوصلي. ففي المقام حيث أنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من إستلزامه الدّور، وتقييده بالجهل به أيضاً محال، لعين ذلك المحذور، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم والجهل لامحالة في الجعل الأوّلي، بلاحاجة إلى متمّم الجعل. وقد ظهر بما ذكرناه فساد ماذكره من صحّة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل، لِأنّه متوقّف على كون الجعل الأوّلي بنحو الإهمال. وقد عرفت كونه بنحو الإطلاق.

أجاب بعض الأكابر عن كلام النائيني قدّس سرّه أوّلاً: إنّ الإنقسامات اللّاحقة على ضربين:

احدهما: مالايمكن تقييد الأدلّة به، بل ولايمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فأنّه غير معقول لابالتقييد اللّحاظي ولابنتيجة التقييد؛ فأنّ حاصل التقييد ونتيجته أنّ الحكم مختص بالعالم بالحكم وهذا دور، وحاصله توقف الحكم على العالم به، وهو متوقّف على وجود الحكم، وهذا الإمتناع لايرتفع لابالتقييد اللّحاظي، ولابنتيجة التقييد.

أمّا القسم الثّاني من الإنقسامات اللّاحقة مالايمكن التقييد به بدليل آخر؛ كقصد القربة والأمر، فأنّ هذا القسم يمكن تقييد المتعلق بالتّقييد اللّحاظي، كما يمكن بنتيجة التّقييد فأنّ الآمر يمكن أن يلاحظ متعلّق أمره وماله من قيود وحدود، ويلاحظ حالة أمره به في المستقبل، ويلاحظ قصد المأمور للتقرّب والتعبّد بما أنّها من قيود المتعلّق ويأمر به مقيداً بهذه القيود كسائر قيوده، وقد

وافاك خلاصة القول في ذلك في مباحث الألفاظ.

وثانياً: إنّ توصيف الإطلاق والتقييد باللّحاظي مع القول: بأنّ تقابلهما تقابل العدم والملكة، جمع بين أمرين متنافيين، لأنّ الإطلاق على هذا متقوّم باللّحاظ كالتقييد، واللّحاظان أمران وجوديان لايجتمعان في مورد واحد، فيصير تقابل التضادّ لاالعدم والملكة.

نعم، لوقلنا بما أوضحناه في محلّه من عدم تقوّم الإطلاق باللّحاظ، وأنّه لايحتاج إلى لحاظ السّريان، بل هو متقوّم بعدم لحاظ شيء في موضوع الحكم مع كون المتكلّم في مقام البيان. يرد عليه إشكال آخر وهو: أنّ إمتناع الإطلاق حينئذ ممنوع، فيصير ماادّعاه من أنّه كلّما إمتنع التّقييد إمتنع الإطلاق قولاً بلابرهان.

والحقّ: إنّ بين الإطلاق والتقييد كما ذكره تقابل العدم والملكة أو شبه ذلك التقابل، لكن لايرتّب عليه مارتّبه قدّس سرّه من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّة الشّرعيّة حتّى إحتاج إلى دعوى الإجماع والضّرورة لإشتراك التّكليف بين العالم والجاهل.

وخلاصة الكلام: إنّ عدم التّقييد قد يكون لأجل عدم قابليّة المتعلّق له وقصوره عن ذلك، ففي مثله لايمكن الإطلاق ولايطلق على مثل ذلك التّجرّد من القيد أنّه مطلق، كما لايطلق على الجدار أنّه أعمى، فأنّ الأعمى هو اللاّبصير الّذي من شأنه أن يكون بصيراً وليس الجدار كذلك، ونظيره الأعلام الشّخصيّة فلايطلق لزيد أنّه مطلق أفرادي كما لايطلق أنّه مقيّداً. وقد يكون لالأجل قصوره وعدم قابليّته، بل لأجل أمر خارجي، كلزوم الدّور في التّقييد اللّحاظي، فأنّ إمتناع التّقييد في هٰذه الموارد ونظائره لايلازم إمتناع الإطلاق، إذ المحذور مختص به ولايجري في الإطلاق، فأنّ المفروض أنّ وجه الإمتناع لزوم الدّور عند التّقييد: أي تخصص الأحكام بالعالمين بها، وأمّا الإطلاق فليس فيه

أيّ محذور من الدّور وغيره، فلابأس حينئذ في الإطلاق، وإن كان التّقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجي. والشّاهد على صحّة الإطلاق ووجوده هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شربه على العالم والجاهل، وصلاة الجمعة واجبة عليهما بلامحذور؛ بل التّحقيق: أنّ الإطلاق في المقام لازم ولولم تتمّ مقدماته، لأنّ الإختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، والإختصاص بالجهال وخروج العالمين به خلاف الضّرورة، فلامحيص عن الإشتراك والإطلاق.

نعم، هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى المقدمات ويكون بعد تمامها حجّة.

وأجاب بعض المحقّقين عن كلام النّائيني قدس سرّه: بأنّ الإطلاق على قسمين: اللّحاظيّ والذّاتي. وماهو الممنوع في المقام هو الإطلاق اللّحاظي، وأمّا الإطلاق الذّاتي وهو السّريان في نفس الطّبيعة فلاإشكال فيه، فأنّ الحكم في ذاته لايأبى عن كونه مطلقاً عن قيد العلم به وعدمه، فإذا قُيّد في مقام لاينافي شيئاً. هذا على فرض تسليم كون النّسبة بين الإطلاق والتّقييد العدم والملكة وأمّا على فرض كون النّسبة التّضادّ، فعدم إمكان الضد لاينافي وجود الضّدّ الآخر. إنتهى كلامهم.

وأمّا نحن فنجيب عن الكلام الّذي نقلناه عن النّائيني قدس سرّه ومن تبعه:

أوّلاً: ليس للشارع إلاّ حكماً واحداً، من أين جاءت الإنقسامات الأوّليّة والثّانويّة، ونتيجة الإطلاق ونتيجة التّقييد؟! إنكار إطلاق الخطابات الشّرعيّة مطلقا، ثمّ القول بالإطلاق بنحو النّتيجة، بطلانه لايحتاج إلى أزيد من بيانه.

وثانياً: نتيجة التقييد عنوان جزئيّ طارئ في رتبة الإمتثال، وأحكام الله إنّما شُرّعت بنحو الكُبرى الكلّيّة، فتقييد الواقع بسبب العلم الخارج للمكلفين بطريق الإنحلال، وردّ قضيّة الشرطيّة والكبرى الكليّة في مثل: إنْ علمت

الإخفات فخافت فيها، إلى الحملية، كما أوضحناه في مباحث الألفاظ؛ باطل وغير معقول. إن قلت: إنّه قصد أخذُ العلم شرط واقعاً بنحو الكبرى الكليّة في ثبوت الحكم الذي تعلق به أيضاً. قلت: فحينئذ يلزم تعدد الوضع. -أي وَضْعُ الحكم بهذا اللحاظ بعد أن وُضِعَ للأعم من العالم والجاهل. وأمّا الكلام في بطلان القياس ومقالة الأخباريّين فنحوّل إلى محلّه.

دعوى جواز أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بحصّة توأمة ودفعها:

وقد وضع المحقّق العراقي قدّس سرّه لدفع المحاذير مسلك آخر، وهو حصّة توأمة (ملازمة). بيان ذلك بنحو الخلاصة: هو: أنّ إستعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد غير جائز، فالمولى لاحَظَ المكلف وعلمه وجهله بالتّكليف، فأمَرَهُ بالتّكليف، فالتّكليف حصّة خاصة لامتخصّص ولامشروط ولامطلقة؛ بل هو توأمة وملازمة بعلم المكلّف؛ فعلم المكلّف دخيل في حكم تكليفه بالنحو المزبور؛ كما هو الشّأن في كلّ معروض بالنّسبة إلىٰ عارضة، المتحفّظ في الرّتبة المتأخّرة، وكما في كلّ علّة لمعلولها، من دون إقتضاء التّلازم والتّوأميّة إتّحاد الرّتبة بينهما أصلاً.

وأجاب عنه بعض الأكابر قدّس سرّه: بأنّ نفس الطّبائع لا تتحصّص بالحصص، لافي الذّهن ولافي الخارج، وإنّما تتقوّم الحصّة بأمر خارج عنها لاحق بها، لحاظاً في الذّهن لافي الخارج؛ كالكلّيّات المقيّدة، مثل الإنسان الأبيض، والإنسان الأسود، وأمّا الخارج فإطلاق الحصّة على الفرد الخارجي لايخلو عن إشكال. وعلى ذلك فالطّبيعة لا تتحصّص بحصص إلّا بإضافة قيود لها عند جعلها موضوعاً لحكم من الأحكام. وحينئذ فالحكم إمّا يتعلّق على الطّبيعة، مع قطع النّظر عن العلم بحكمها؛ فلا تكون الحصّة موضوعاً، لأنّها مع قطع النّظر عن القيود ليست إلّا نفس الطّبيعة، وإمّا أن يتعلّق على الحصّة

الملازمة للعلم بحكمها ولوفي الرتبة المتأخّرة، فلا تكون الحصّة حصّة إلّا بعروض القيد للطّبيعة في الذّهن، فلامحيص إلّا عن لحاظ الموضوع توأماً مع العلم بحكمه.

وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقّف على الحكم والحكم على العلم به، فعاد الدّور. وأمّا المعروض بالنّسبة إلى عارضه فليس كما أفاد، لأنّ العارض لايعرض الحصّة؛ بل يعرض نفس الطّبيعة، وتصير الطّبيعة بنفس العروض متحصّصة، فلا تكون قبل العروض وفي الرّتبة المتقدمة حصّة.

وأمّا التّوأميّة بين العلة والمعلول مع حفظ التّقدم الرّتبي بينهما؛ فهو حق لوُراد ما ذكرناه. انتهى.

نحن نجيب عن كلام المحقق العراقي قدّس سرّه: بأنّ حصّة التوأمة (الملازمة) هي ماسمّاه المنطقيّين بقضيّة الحينية، وهي برزخ لامطلقة ولامقيّدة.

وفيه: مضافاً على أنّ حصّة التوأمة والملازمة كنتيجة التّقييد عنوان جزئي طارئ في رتبة الإمتثال، وأحكام الله إنّما شُرّعت بنحو الكبرىٰ الكلّيّة، وتقييد الواقع بسبب العلم الخارجي للمكلفين غير معقول. يلزم على مسلكه عدم لحاظ القيد والإطلاق كلاهما في التّكليف حين جعله.

دعوى جواز أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بمراتب الحكم ودفعها:

بقي مسلك المحقّق الخراساني قدّس سرّه وهو: أنّ للحكم مراتب، يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أُخرى منه أو مثله أو ضدّه[1].

وأجاب عنه بعض الأساطين: بأنّه ليس للحكم إلّا مرتبتان:

---

١ ـ قد عرفت منّا بطلان مسلكه في ص١٠١، فراجع.

الأولى: مرتبة الجعل والإنشاء بداعي البعث والتّحريك بنحو القضيّة الحقيقيّة، كقوله سبحانه: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً»[1].

الثّانية: المرتبة الفعليّة والخروج عن التّعليق والتقدير بتحقّق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلّف مستطيعاً، وأمّا الإنشاء لغرض الإمتحان أوِ التّهديد أوِ الإستهزاء ونحوها، فليس من مراتب الحكم، ولايطلق عليه الحكم أصلاً، وكذا الحال في مرتبة الإقتضاء، إذ مجرّد وجود الملاك للحكم مع وجود مانع من إنشائه لايستحقّ إطلاق الحكم عليه. فلايمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلي من الحكم هو القطع بالحكم الثّابت لغير القاطع، وإلّا فإمكانه بمكان من الوضوح بلاحاجة إلى فرض تعدّد المرتبة لصحة ذلك ولومع وحدة المرتبة، كما لوفرض أنّ القطع بوجوب الحجّ على زيد قد أُخِذ في موضوع وجوبه على عمرو؛ بل المراد هو القطع بالحكم الثّابت لنفس القاطع. وحينئذ لايمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً ملازم لفعليته، فلامحالة يتعلّق القطع بالحكم الفعلي، وحيث أنّ المفروض دخل القطع في فعليّة الحكم ،لزم الدّور.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الحجّ مثلاً ـ المجعول على المستطيع بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ لايشمل هذا المكلف، ولايكون حكماً له إلّا بعد حصول الإستطاعة له خارجاً، وإلّا فليس حكماً مجعولاً له، بل هو حكم مجعول لغيره. فلايمكن تعلّق القطع بشمول الحكم له جعلاً إلّا بعد حصول الإستطاعة له خارجاً، ومعه يكون الحكم فعليّاً في حقّه. فلو فرض أخذ القطع بالحكم المجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة في موضوع مرتبة الفعلي منه لايعلم بثبوت الحكم له جعلاً إلّا بعد

---

١ ـ سورة آل عمران الآية ٩٧.

حصول القطع، وحصول القطع به يتوقّف على ثبوته له جعلاً، إذ القطع طريق إلى الحكم، فلابُدّ في تعلّقه به من تحقّق الحكم وثبوته في رُتبة سابقة على تعلّق القطع به، وهذا هو الدّور انتهى.

هذا كلّه في أخذ القطع تمام الموضوع في الحكم الذي هو متعلّقه، وقد عرفت: أنّه محال. وهكذا إذا جعل بعض الموضوع لحكم نفسه فمحال، لِلدّور المتقدّم بيانه وسائر المحاذير.

أمّا عدم الإعادة فيما لو خافت في موضع الجهر، أو جَهَر في موضع الإخفات، أو أتَمَّ في موضع القصر، أو قصّر في موضع التّمام. وإن مثّلوا رضوان الله عليهم لِأخذِ القطع تمام الموضوع في الحكم الّذي هو متعلّقه بهذه الأمثلة، ولكن عند التّحقيق ترى أنّ هذه الأمثلة أجنبيّة عن المقام، لأنّهم قالوا: بأنّ الجاهل المقصّر بالنّسبة إلى الحكمين يكون عاصياً، ولكن لاإعادة لصلاته، فنستكشف من هذا: أنّ أصل الحكم لايكون منوطاً بالعلم به ضرورة أنّه لولم يكن لماكان معنى للعصيان، بل يكون الواقع بالنّسبة إلى العالم والجاهل مساوياً.

ولكن بعد الجهل والإتيان بالعمل. فعدم الإعادة: يحتمل أن يكون من باب تطبيق قاعدة لا تعاد؛ لوقلنا بعموميّته للسهو وغيره؛ كما يحتمل أن يكون ذلك من باب التّقبّل والتّخفيف. ويمكن أن يكون لأجل عدم قابليّة المحل للقضاء والإعادة.

تلخّص: لايكاد يمكن أن يُؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم مطلقا. والقطع الموضوعي المتعلّق بموضوع خارجي أو متعلّق بحكم شرعي يؤخذ موضوعاً لحكم آخر يخالف متعلّقه لايماثله ولايضادّه: تارةً بنحو الصّفتية، أي يُؤخذ القطع موضوعاً بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيّته إلى أقصى مرتبة الشّدّة والقوّة، وبهذه الصّفة أُخِذَ موضوعاً، وأُخرىٰ يؤخذ موضوعاً بنحو

الطّريقية؛ أي يُؤخذ موضوعاً بما هو طريق من الطّرق إلى الواقع، وكاشف من الكواشف، وعلى التقديرين: إمّا أن يكون تمام الموضوع، وإمّا أن يكون جزء الموضوع. فتكون أقسام الصّحيحة من القطع الموضوعي أربعة، مضافة إلى ماهو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً، تصير أقسام القطع خمسة بلاريب ولاإشكال.

قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه بعد توضيح صُوَر قطع الموضوعي: وأمّا الأحكام العقليّة فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً من غير فرق بين الإرشاديّات العقليّة أو مستقلاّتها، فإنّ حكم العقل بحُسن شيء أو قُبحه لايكون إلّا بعد العلم والإلتفات إلى الموضوع العقلي، فلايحكم العقل بقبح التّصرف في مال النّاس إلّا بعد الإلتفات إلى كونه مال النّاس على اختلاف الأحكام العقليّة من حيث أن للعقل حكم أو حكمين، على ماسيأتي توضيحه في محلّه إنْ شاء الله تعالى.

ثمرة البحث:

أمّا قطع الطريقي المحض فهو: القطع الّذي يتعلّق بالموضوعات وبالأحكام لم يكن للقطع دخل في ترتّب الحكم، بل الحكم فيها يدور مدار الواقع؛ كالقطع بأنّ هذا مال عمرو، وهذه زوجته، وذاك الشّخص محترم الدّم، ومصاديق هذا القطع من حيث العدد خارج عن الحدّ.

وأمّا القطع الموضوعي المأخوذ تمام الموضوع بنحو الصفتية فهو قطع متّصف به المكلّف فأُخِذَ على نحو كونه صفة تمام الموضوع، كمسألة جواز الشّهادة أو وجوبها[1]،ومسألة جواز الحلف، حيث يقول عليه السّلام في الشّهادة: «إن كان

---

١ ـ لاينتقض هذا بجواز الشهادة باليد لأنّ اليد من المدارك فالقطع بها بنحو الصفتية أُخذ تمام الموضوع.

مثل هذا فليشهد» مشيراً بيده نحو السّماء، وفي الحلف: «لاحلف إلّا عن بتّ».

أمّا القطع الموضوعي المأخوذ تمام الموضوع بنحو الطريقيّة، فهو قطع تعلّق بشيءٍ وصار موضوعاً لشيءٍ آخر؛ كمسألة مَن صلّى في مكان أو في لباس مع علمه بأن هٰذا المكان مباح أو هٰذا اللباس طاهر، ثمّ ظهر بعد الفراغ من الصّلاة بأنّ علمه كان جهلاً مركّباً، صحّة صلاته. فالعلم الطريقي إلى إباحة المكان وطهارة اللباس صار موضوعاً لجواز الصّلاة.

وأمّا القطع الموضوعي المأخوذ جزء الموضوع بنحو الصفتية فهو كإعتبار صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائيّة والثلاثيّة والأوّلين من الرّباعيّة، فالحكم هنا رتّب على الواقع المنكشف؛ بحيث يكون لكلّ من الواقع وصفة الإنكشاف مدخل في ثبوت الحكم، بحيث لوإنتفىٰ أحد القيدين لانتفى الحكم الواقعي[1].

وأمّا القطع الموضوعي المأخوذ جزء الموضوع طريقاً فهو كمسألة: إذا علم بضيق الوقت فترك الفحص وصلّى متيمّماً، ثم انكشف بعد الصّلاة أنّ الوقت كان يسع للفحص، وجب إعادة الصّلاة؛ ومع خروج الوقت وجب قضاؤها.

وعليك التأمّل في مسألة الإجزاء بالنّسبة إلى الشّرائط والموانع العلمية من كتاب الطّهارة والصّلاة والصّوم والحجّ وغيرها من المسائل العباديّة والمعاملاتيّة.

١ـ هذا فرضٌ محض، لأنّ الظّن في عدد الركعات كاليقين مطلقاً.

مبحث قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

المقام الرّابع:

في قيام الطّرق والأمارات المعتبرة والأُصول بدليل حجّيّتها وإعتبارها مقام القطع:

وأقوال القوم هنا أربعة:

الأوّل: قيام الأمارات والأُصول مطلقاً ـ محرزة أو غيرها ـ مقام القطع، سواء كان طريقيّاً أو موضوعيّاً.

الثّاني: قيام الأمارات والأُصول مطلقاً مقام القطع الطّريقي فقط لا الوصفي.

الثّالث: قيام الأمارات مقام القطع مطلقاً موضوعيّاً أو طريقيّاً دون الأُصول، محرزة كانت أو غيرها.

الرّابع: قيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع الطّريقي دون الأُصول غير المحرزة.

والقوم لمّا رأوا: بأنّ القطع حجّة وطريق إلى الواقع ذاتاً بدون جعل تشريعي، والأمارات والأُصول ليستا حجّة ولا طريق ذاتاً، بل يحتمل فيهما الخلاف، فليست فيهما حركة كما في القطع، ومن البديهي كلّ حركة تحتاج إلى

محرّك ؛ فالشّارع مالم يجعل الأمارات طريقاً إلى الواقع، والأُصول وظيفة عند الشكّ، لم يكن فيهما حركة وبعث وجري عملي، فذهبوا إلى جَعْل الأمارات غير العلمية طريقاً إلى الواقع تعبّداً، وجَعْلِ الأُصول وظيفة عند الشّكّ.

ثمّ اختلفوا في كيفيّة جعلها إلى مباني مختلفة، وهذه المباني صارت سبباً لاختلاف الأقوال في قيام الأمارات والأُصول بنفس دليل حجيّتها مقام القطع، فالكلام في قيامهما مقام القطع متوقّف على القول بصحّة جعل المزبور فيهما. وسيأتي تفصيل هذا البحث في حجّية الأمارات، وتسمع منّا هناك لاجعل في الطّريق ولا تأسيس في الأعذار.

نشير هنا إلى مباني كيفيّة الجعل ووجه منجّزيّة الأمارات والأُصول عند القوم في طيّ مقدّمات:

المقدمة الأُولىٰ: في وجه منجّزيّة الأمارات الظنّيّة؛ فنقول: هنا مسالك.

حُكي عن صاحب الحاشية قدّس سرّه: إنّ لسان أدلّة حجيّة الأمارات الظنّيّة يكون هوهو، أي الأمارات جُعلت بحيث إنْ طابق الواقع فهوهو، وإلّا عذر لاحكم على حدّه.

قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ مفاد أدلّة حجيّة الأمارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع. فيكون مرامه قدّس سرّه: إنّ ماقامت الأمارة عليه يترتّب عليه آثاره، كما لوكان مقطوعاً به، لأنّه مقطوع به، وبعبارة أُخرى أدلّة الإعتبار تدلّ على إلغاء إحتمال الخلاف، وترتيب آثار الواقع.

وللمحقّق الخراساني قدّس سرّه أربعة أقوال[1]:الأول: تنزيل المؤدّى منزلة الواقع. الثّاني: جعل المؤدّى؛ أي جَعَل الشّارع مؤدّى الأمارة حكمٌ مماثل للواقع. الثّالث: قاطع العذر، أي إعمَل بمؤدّى الأمارة، فإنْ طابقت الواقع

١ ـ حسب تعابيره قدّس سرّه في موارد متعدّدة.

فيها، وإلّا يكون قاطع العذر بجعل من الشّارع. الرّابع: وسطيّة في الإثبات، أي الأمارات جُعلت مشيراً إلى الواقع ومرآةً له. وإن شئت قلت: مسلكه قدّس سرّه تارة جَعْل الحجّة، وأُخرى الحجّية، وثالثةً الطّريقيّة.

وقال المحقّق العراقي قدّس سرّه: عامل معاملة، أي بحكم الشّارع عامل مع الأمارات معاملة اليقين.

وقال المحقّق النائيني قدّس سرّه[١]: لسان أدلّة حجيّة الأمارات يكون تتميم[٢] الكشف، أي محرز الواقع إثنان. الأوّل: تكوينيّ وهو العلم. والثّاني: جعلي وهو الأمارات، فللأمارات كشفٌ ناقصٌ تمّم الشّارع كشفها، وجعلها منزلة العلم، ولكن يكون التّنزيل بالنّسبة إلى آثار المقطوع كما يميل إليه بعض الميل، فإذا قامت الأمارة على حرمة شيء تكون مثل القطع بحرمته، لكن بالنّسبة إلى آثار الحرام الكذائي لابالنّسبة إلى أنّه قطع، ليترتّب عليه آثار القطع، وصيرورته مقام القطع الجزء الموضوعي.

وقال بعض المحقّقين: والتّحقيق إنّ لسان أدلّة الأمارات هو إلغاء إحتمال الخلاف وترتيب الآثار مطلقا أعمّ من آثار القطع أوِ المقطوع به.

ثمّ قال: والفارق بين مسلكنا ومسلك النّائيني قدّس سرّه هو إنّه ينزل الظن منزلة العلم، ولكن بلحاظ أثَرِ المقطوع، ونحن ننزله منزلة القطع بالنّسبة إلى أثره وأثر المقطوع.

---

١ ـ للمحقّق النائيني قدّس سرّه أقوال ثلاثة حسب تعابيره في موارد متعددة:

(أ) ـ تتميم الكشف وجعل الأمارة علماً أو إعطائها الشّارع مقام الطريقيّة التامّة.

(ب) ـ وسطية في الإثبات: أي أدلّة حجّيّة الطُّرق والأمارات تتكفّل تنزيلها منزلة العلم في طريقيّتها إلى الواقع.

(ج) ـ طرق عقلائيّة أمضاها الشّارع.

٢ ـ قال أُستاذنا العلامة أعلى الله مقامه: هذا كلام الشّيخ هادي الطهراني، ثمّ اختاره جمع، منهم المحقّق العراقي والمحقّق النائيني.

قال بعض الأساطين: المجعول في باب الأمارات هو الطّريقيّة والكاشفيّة. ونُسب[١] إلى شيخ الطّائفة أبوجعفر الطّوسي قدّس سرّه: بأنّ قيام الأمارة تحدث مصلحة في المؤدى غالبة على مصلحة الواقع.

المقدمة الثّانية: في وجه منجّزيّة الأُصول المحرزة وكيفيّة جعلها. الأُصول المحرزة: هي الأُصول الّتي تكون ناظرة إلى الواقع في ظرف الشّكّ؛ كالإستصحاب وقاعدة الفراغ والتّجاوز، بناءً على عدم كونها من الأمارات. وقاعدة عدم إعتبار الشّك ممّن كثر شكّه وتجاوز عن المتعارف وغيرها.

في وجه منجزيّة الأُصول المحرزة أيضاً مسالك مختلفة:

مسلك الشّيخ الأعظم قدّس سرّه هو: إنّ مفاد لا تنقض اليقين في الإستصحاب؛ هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن في ترتيب آثاره، لا تنزيل الشّكّ منزلة اليقين؛ فكلّ أثر يترتّب على المتيقّن يترتّب على المشكوك، وأمّا آثار اليقين فلايترتّب عليه.

مسلك المحقّق الخراساني[٢] قدّس سرّه هو: إنّ مفاد الدّليل جعل المماثل، أي يكون في مورد الإستصحاب حكم مماثل للواقع، فكما أنّ القاطع بوجوب عمل، يجب عليه الإتيان بذاك العمل، كذلك يكون عليه حكم الوجوب؛ مثل صورة القطع في صورة الشّكّ أيضاً.

وقال بعض المحقّقين: إنّ مفاد دليل لا تنقض... الخ تنزيل الشّك منزلة اليقين، فيترتّب عليه آثار اليقين والمتيقّن كليها، ويختلف قيام الأصل كذلك منزلة القطع؛ كما سيأتي. وهكذا كل أصل محرز مثل قاعدة الفراغ والتّجاوز وأصالة الصحّة.

إصطلح المحقق النائيني قدّس سرّه الأُصول المحرزة: بالأُصول التّنزيليّة،

---

١ - منتهى الأُصول ج٢ ص١٨.

٢ - وله في الإستصحاب كلام آخر أيضاً، وهو أنّه صِرف الوسطيّة في الإثبات.

لأنها عنده متكفّلة لتنزيل المؤدّى منزلة الواقع، بحيث يكون المجعول فيها البناء العملي على أحد طرفي الشّكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر.

المقدمة الثّالثة: في وجه منجّزيّة الأصول غير المحرزة. الأُصول غير المحرزة: هي الأُصول الّتي ليس لها نظر إلى الواقع، لابالوجدان ولابالتّعبّد الشّرعي، وهي بهذه الحالة جُعلت وظائف عملية للجاهل بالواقع في ظرف الشّكّ، كالإحتياط الشّرعي والعقلي والبراءة العقليّة والشّرعيّة.

وسمّاها المحقّق النائيني قدّس سرّه: بالأُصول الصِّرْفة: أي الأُصول غير المحرزة[1]: هي تطبيق العمل على أحد طرفي الشّكّ من دون البناء على أنّه هو الواقع والمجعول فيها معنى لايقتضى أزيد من التنجّز والمعذوريّة.

فباني كيفية جعل الطُّرق والأمارات والأُصول أُمور أربعة:

الأولى: تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، أو جَعل حكم مماثل. سيجيء الكلام مفصّلاً: بأنّ القول بالسببيّة والموضوعية في باب الأمارات والأُصول فاسد ثبوتاً، وعدم مساعدة الدّليل عليه إثباتاً. أمّا ثبوتاً: فلاستلزامه التّصويب الباطل أو إجتماع الضّدّين أو المثلين؛ وتقتضي عدم وجوب الإعادة والقضاء مطلقا في مؤدّات الأمارات والأُصول، مع أنّ الجعل التّشريعي كالجعل التّكويني لايمكن أن يكون بلامصلحة وجزافاً. وأمّا إثباتاً: فلأنّ حجيّة الأمارات وإعتبار الأُصول عمدتها سيرة العقلاء لادلالة لها على الجعل المزبور أصلاً.

الثّانية: المجعول هو المنجزيّة والعذريّة. قال بعض الأساطين: إنّ الصحيح في باب الأمارات هو القول: بأنّ المجعول هو الطّريقيّة والكاشفيّة، لاماقاله المحقّق الخراساني: من أنّ المجعول هو المنجزيّة والعذريّة؛ لكونه مستلزماً للتّخصيص في حكم العقل، وحكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتّخصيص.

---

١ ـ قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الأُصول غير المحرزة: بأنّ في موردها يُجعل حكم مماثل للواقع على وجه قوي.

بيان ذلك: إنّ العقل مستقلّ بقبح العقاب بلابيان واصل، فإذا قامت الأمارة على التّكليف فلاإشكال في تنجّزه على المكلّف وكونه مستحقاً لِلعقاب على مخالفته، فإن كان ذلك لأجل تصرّف الشّارع في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان بأنْ جعَل الأمارة طريقاً وبياناً، كان حكم العقل بقبح العقاب بلابيان منتفياً بإنتفاء موضوعه، ولذا نعبّر عن تقدّم الأمارة عليه بالورود؛ وهو إنتفاء الحكم بإنتفاء موضوعه بالتّعبّد الشّرعي. وعليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجّز بلاحاجة إلى جعل التّنجّز، وإنْ لم يتصرّف الشّارع في موضوع حكم العقل ولم يعتبر الأمارة بياناً؛ بل جعَل الأمارة منجّزة للتكليف؛ بأن يكون المجعول كون المكلّف مستحقاً للعقاب على مخالفة التّكليف؛ لزم التّخصيص في حكم العقل، بأنْ يُقال: العقاب بلابيان قبيح إلّا مع قيام الأمارة على التّكليف، فإنّ العقاب بلابيان في هذه الموارد ليس بقبيح. وقد ذكرنا: إنّ حكم العقل غير قابل لِلتّخصيص.

الثّالثة: المجعول هو تتميم الكشف، أي الطّريقيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات.

وفيه: أنّ تتميم الكشف بمعنى أنّ الشارع أضاف إليه تكويناً أو تشريعاً مقدار النّقص، غير معقول لأنّه؛ في الصورة الأُولىٰ -تكويناً- يصير علماً حقيقيّاً، وهو كذبٌ بالضّرورة. وفي الصّورة الثّانية -تشريعاً- يلزم أنْ يكون هناك مقدار كاشفيّة القطع في الظن أيضاً، غاية الأمر الفرق بينهما: أنّ كشف القطع كله تكويني، وفي الظن بعضه تكويني وبعضه تشريعي، وهو عجيب. هذا مضافاً إلى أنّه لوكان من الممكن إعطاء مقدار من الكاشفيّة لما ليس له هذا المقدار، فليكن من الممكن إعطاء تمام الكاشفيّة لما ليس له أصلاً كالشّك. ومن البديهي أنّه غير ممكن.

الرّابعة: ألْغ إحتمال الخلاف بالتعبّد؛ أي بحكم الشّارع الغ إحتمال

خلاف الأمارات ورتّب أثَرها بالتعبّد بلالحاظ خصوصية أُخرى.

بعد بيان مباني كيفية الجعل نبيّن لك مسالك القوم في قيام الطُّرق والأمارات والأُصول مقام القطع؛ في مقامين:

المقام الأوّل: في قيام الطّرق والأمارات مقام أقسام القطع.

المقام الثّاني: في قيام الأُصول مقام أقسام القطع.

أمّا المقام الأوّل: لاإشكال عندهم في قيام الأمارات والطّرق مقام القطع الطّريقي المحض بنفس أدلّة إعتبارها وحجّيتها، فتترتّب عليها الآثار المرتّبة عليه.

كما أنّه لاريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع على نحو الصّفتيّة بنفس أدلة حجيّتها، إذ غاية ماتدلّ عليه أدلّة حجيّتها هو إلغاء إحتمال الخلاف وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها. والقطع وإنْ كانت حقيقته الإنكشاف، إلّا أنّ المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصّفتيّة وعدم ملاحظة جهة كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصة نفسانيّة كبقيّة الصّفات النّفسانية؛ من الشّجاعة والعدالة ونحوهما. ومن البديهي أنّ أدلّة الحجّيّة وإلغاء إحتمال الخلاف في الأمارات والطُّرق لا تدلّ على تنزيلها منزلة الصفات النّفسانية. هذا بناءً على مسلك أكثرهم. أو لا تقوم الأمارات والطّرق بأدلة إعتبارها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بنحو الصفتيّة؛ أي بصفة كاشفيّة خاصّة بلغ كشفه أقصى مرتبة الشدّة والقوّة لإختصاص هذه المرتبة بالقطع فقط؛ كما عليه بعض منهم.

قيام الأمارات مقام قطع الموضوعي الطّريقي

وأمّا قيام الأمارات والطّرق مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع على نحو الطريقيّة، فقد إختلفت كلماتهم فيه:

فذهب الشّيخ الأعظم قدّس سرّه إلى قيامها مقامه، وتبعه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في تعليقته على الرّسائل، وأمّا في الكفاية إختار عدم القيام.

قال بعض المحقّقين: والحقّ هو قيام الأمارات والطّرق مقام هذا القسم من القطع؛ والسرّ فيه هو أنّ هذه المسألة مسألة عقلائيّة، وهم بعد عدم وصولهم إلى الواقعيات بواسطة القطع يعملون بالظن أيضاً، من باب أنّه لوكان المدار في جميع الأُمور عليه لضاع أمر معاش بني آدم. فمِن باب التّوسعة في الحجج يحكمون بذلك، والقطع إذا كان طريقياً يكون بالنّسبة إلى آثار نفسه أيضاً ذا أثر، ويترتّب عليه مايكون العقلاء بصدده، فإذا كان جزء الموضوع أيضاً يرون أنّ الظن يقوم مقامه.

قال المحقّق الخراساني في الحاشية على الرّسائل: لتصحيح كلام شيخه قدّس سرّه في قيام الطّرق والأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطّريقيّة:

بأنّ اللاّزم من قيامها مقامه حيث يكون إشكال تعدّد اللحاظ - أي لحاظ القطع طريقاً وآلياً، ولحاظه إستقلالياً - فيمكن تصحيح ذلك بلحاظ واحد من دون لزوم الجمع بين اللّحاظين الآني والإستقلالي، بأنْ يقال: أدلّة الطّرق والأمارات تتكفّل تنزيل المُؤدّى منزلة الواقع، وحينئذ ينزل العلم بالمُؤدّى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفيّة بين التنزيلين، فيتحقّق كلاجزئي الموضوع بلاإستلزام الجمع بين اللّحاظين الآلي والإستقلالي، فإنّ أدلّة الأمارات لم تتكفّل إلّا لتنزيل المُؤدّى فقط، وكان تنزيل العلم بالمُؤدّى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفيّة بين التنزيلين، فكأنّه تحقّق كِلاجزئي الموضوع بدليل يخصّه[1].

---

١ ـ قال المحقق النائيني قدّس سرّه: كلامه قدّس سرّه في الحاشية وجه ـ أي دليل ـ: لقيام الطّرق والأُصول مقام القطع بجميع أقسامه حتى ماأُخِذ على وجه الصّفتية. فوائد الأُصول ج٣ ص١١ س٢.

تقريب آخر: لاوجه لتخصيص دليل تنزيل الأمارة منزلة القطع بحيثيّة الطّريقيّة فقط، فإنّه خلاف إطلاق دليل التّنزيل، ولابدّ من الحكم بكونه في مقام تنزيلها منزلته من الموضوعية؛ وحينئذ يترتّب الأثران: أثَرُ القطع؛ بما أنّه طريق، وهو أثر متعلّقه، وأثرَه بما هو موضوع، وهو أثرُ نفسه.

يرد عليه: أوّلاً: إنّ جعل المُؤدّى ـ كما عرفت في ص١٢١ـ يوجب ممّا ينافي ماعليه المَحطّة. وثانياً: ماأفاده من الملازمة العرفيّة بين التّنزيلين حتّى يكون أحدهما مدلولاً مطابقيّاً، والآخر إلتزامياً؛ دعوى بلابيّنة ولابرهان، ولايساعد عليه الوُجدان. وثالثاً، مستلزم للدّور كما في الكفاية.

بيانه: إنّ تنزيل المُؤدّى منزلة الواقع فيما إذا كان للعلم دخل في الموضوع بأحد الأنحاء الأربعة غير ممكن قبل تنزيل الظن منزلة العلم، ضرورة أنّ التنزيل يكون بلحاظ الأثر الشّرعي المترتّب عليه، والمفروض أنّه لاأثر للمُؤدّى وحده بدون حصول جزئه الآخر، وهو العلم به. فتنزيله منزلة الواقع متوقّف على حصول جزئه الآخر، وهو العلم به، وحصول العلم به متوقّف على تنزيله، ضرورة أنّه إذا كان ذلك بالدّلالة الإلتزامية لايمكن إثباته قبل إثبات مايتوقّف عليه، وهو الدّلالة المطابقيّة.

ولايكون نظره قدّس سرّه إلى أنّ التّنزيل حيث يكون طوليّاً لايمكن ذلك؛ بل يكون عمدة نظره إلى أنّ التّنزيل المؤدّى حيث يكون في رتبة العلّة على الملازمة لتنزيل الظن منزلة القطع، وماهو العلّة محتاج إلى المعلول في هذا التّنزيل، لايمكن تأثير المعلول في العلّة إلّا على وجه دائر.

ولايخفى أنّ هذا كلّه يكون في صورة كون الإثبات بدليل واحد، وأمّا إذا كان في دليل خاص تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وكذلك تنزيل الظن منزلة القطع، فيما إذا كان جزء الموضوع بتعدد الدّال والمدلول؛ لاإشكال فيه أصلاً، وهو خارج عن الفرض؛ لأنّه يكون في صورة كون الدّليل واحداً.

وأجاب عن الإشكال بعض المحقّقين: بتنظير المقام بالأخبار مع الواسطة.

فإنّ حاصل الكلام فيها هو: إنّ التعبّد بتصديق العادل يلزم أن يكون بلحاظ أثرٍ شرعيّ، فمَن يكون مَقول قوله قول الإمام عليه السّلام، فحيث يكون قوله عليه السّلام حكماً شرعياً يصحّ التعبّد به، وأمّا إذا حصلت الواسطة، لأنّ مَقول قول الرّاوي عن الراوي الأوّل هو قول الرّاوي لاقول الإمام عليه السّلام فكيف يمكن التعبّد؟!

فهنا قيل في الجواب: إنّ الأمر بتصديق العادل ينحلّ إلى أفراد متعدّدة طوليّة وعرضيّة. فتطبيق أحد الأفراد على مايكون مَقول قوله قول الرّاوي عن الإمام عليه السّلام يتحقّق الموضوع للفرد الآخر؛ أي الموضوع الّذي يكون له الأثر الشّرعي، وهو قول الرّاوي عن الإمام عليه السّلام. فأحد أفراد الأمر يُوجب حصول الموضوع للفرد الآخر.

ففي المقام لِقائل أن يقول: بأنّ التّنزيل الواحد، أي تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، يوجب أن يتحقّق موضوع تنزيل الظن منزلة اليقين، ثمّ بعده يتحقّق المحرز، ويمكن تنزيله منزلة القطع في صيرورته جزء الموضوع.

وأجاب بعض الأكابر قدّس سرّه عن الدّور المزبور بقوله: وفيه؛ إنّ إشتراط ترتّب الأثر على التّنزيل، إنّما هو لأجل صون فعل الحكم عن اللّغويّة، واللّغوية كما تندفع بترتّب الأثر الفعلي، كذلك تندفع بالأثر التّعليقي، أي لوانضمّ إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعلي، والحاصل: ماهو اللاّزم في خروج الجعل عن اللّغويّة هو كون التنزيل ذا أثر، بحيث لايكون التّنزيل بلاأثر أصلاً، والمفروض أنّ المؤدّى لما نُزّل منزلة الواقع فقد أحرز جزء من الموضوع، وأنّ هذا التّنزيل يستلزم عرفاً في الرّتبة المتأخّرة تنزيل الظن منزلة العلم بالملازمة العرفيّة، وبه يتمّ ماهو تمام الموضوع للأثر. بل يمكن أن يُقال: إنّ هاهنا أثراً فعلياً؛ لكن بنفس الجعل، ولايلزم أن يكون الأثر سابقاً على

الجعل، ففيما نحن فيه لمّا كان نفس الجعل متمّماً للموضوع يكون الجعل بلحاظ الأثر الفعلي المتحقّق في ظرفه، فلايكون الجعل متوقّفاً على الأثر السّابق، فاللّغويّة مندفعة إمّا لأجلِ الأثر التّعليقي أو بلحاظ الأثر المتحقّق بنفس الجعل.

وأمّا وجه رجوع المحقّق الخراساني في الكفاية، إلى القول بعدم قيام الطّرق والأمارات مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع، أو جزء الموضوع على نحو الطّريقيّة؛ فهو: إنّ الأصل وإنْ كان يقتضي إطلاق دليل التّنزيل، وكونه ناظراً إلى جميع الحيثيات ذوات الآثار والأحكام إلّا أنّ الإطلاق في المقام تُمنَعُ؛ لِأنّ الدّليل الدّال على إلغاء الإحتمال لايكاد يفي إلّا بأحد التّنزيلين.

إمّا أن ينزل الأمارة منزلة القطع في طريقيّته إلى الواقع، وفي هذا التّنزيل يكون كلاً من المُنزَّل والمُنزَّل عليه ملحوظاً على وجه الآليّة، فقوله: الأمارة قطعٌ أي مُؤدّى الأمارة ومحكيّها هو الواقع، والنّظر الحقيقي فيه يكون إلى المُؤدّى والواقع.

وإمّا أن ينزل الأمارة منزلة القطع في موضوعيّته للحكم المخصوص المترتّب عليه، وفي هذا التّنزيل يكون كُلاً مِن المُنزَّل والمنزَّل عليه ملحوظاً على وجه الإستقلاليّة، فقوله: الأمارة قطع، أي نفس الأمارة بما هي هي من دون نظر إلى محكيّها ومؤدّاها قطع، فيترتّب عليها مايترتّب على القطع من الحكم الشّرعيّ المخصوص، ولايكاد يمكن الجمع بين التّنزيلين في دليل واحد، لما فيه من الجمع بين اللّحاظين الآلي والإستقلالي، وهو محال عقلاً، فلامحالة يكون دليل الإعتبار دليلاً على أحد التّنزيلين، وهو التّنزيل منزلة القطع في طريقيّته إلى الواقع، لافي موضوعيّته للحكم الخاص، وذلك لظهور دليل التّنزيل في اللحاظ الآلي دون الإستقلالي، وبذلك يخرج دليل التّنزيل عن الإجمال، فالأمارة لا تقوم بدليل إعتبارها إلّا مقام ماليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً.

قال بعض الأساطين: وأمّا بناءً على مبنى المحقّق الخراساني من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزيّة والمعذريّة، فلايلزم من تنزيلها منزلة القطع، الجمع بين اللّحاظين الآلي والإستقلالي؛ بل لزم لحاظ واحد إستقلالي، إذ لايكون هناك تنزيل المُؤدّى منزلة الواقع، فلايكون إلّا تنزيل واحد؛ وهو تنزيل الأمارة منزلة القطع. غاية الأمر أنّ التّنزيل إنّما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتّعذير، أو بإعتبار خصوص الحكم الشّرعي المأخوذ في موضوعه القطع، أو باعتبار مطلق الأثر، وإطلاق أدلّة التّنزيل يشمل كِلا الحُكمين العقلي والشّرعي، وكذا الحال على القول: بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الطّريقيّة والكاشفيّة بإلغاء إحتمال الخلاف.

وإنْ شِئت فعبّر عنه بتتميم الكشف، بإعتبار أنّ الأمارات كانت كاشفة ناقصة، فاعتبرها الشّارع كاشفة تامّة بإلغاء إحتمال الخلاف، فيجري الكلام المذكور هنا أيضاً، ويُقال: إنّ إطلاق دليل التّنزيل شامل للأثر العقلي والأثر الشّرعي المترتّب على القطع، بل يمكن أن يقال: إنّه بعد إعتبار الشّارع الأمارة كاشفة تامّة عن الواقع، تترتّب آثار الواقع لامحالة، إذ الواقع قد انكشف بالتعبّد الشّرعي، فلابدّ من ترتيب آثاره، فتترتّب آثار نفس القطع، أي الحكم المأخوذ في موضوعه القطع بالأولويّة؛ إذ ترتيب آثار المقطوع على مُؤدّى الأمارة إنّما هو لتنزيل الأمارة منزلة القطع. فيترتّب أثر نفس القطع لأجل هذا التّنزيل بطريق أولىٰ.

قال بعض المحقّقين: قد أشكل النّائيني والعراقي قدّس سرّهما على مسلكهما على [ما] إستدلّ به المحقّق الخراساني في الكفاية: من أنّ تنزيل الطّرق والأمارات منزلة القطع يلزم الجمع بين اللّحاظين الآلي والإستقلالي.

قال النّائيني قدّس سرّه: بأنّ كلام الخراساني يكون صحيحاً إذا كان قيام الأمارات مقام القطع من باب التّنزيل، ولكن ليس كذلك فيما إذا كان

القطع جزء الموضوع.

وبيانه: إنّ الأمارات تكون حجّة من باب تتميم الكشف والوسطيّة في الإثبات والإحراز، لامن باب تنزيل المُؤدّى وترتيب آثاره، ولامعنى لذلك إلاّ إعتبار الظن منزلة العلم، فإذا اعتبر كذلك يترتّب عليه جميع آثار القطع والمقطوع؛ لحصول وجود اعتباري له.

ولكن يرد عليه أوّلاً: فساد المبنى في باب الأمارات، لأنّ مبناه وإنّ كان تتميم الكشف لكن لايكون قوله: بالإعتبار، له وجه، بل الحق هو التنزيل.

وثانياً: فساد البناء عليه أيضاً، لأنّه على فرض تسليم الإعتبار يجيء أيضاً إشكال الخراساني (قدّس سرّه)، وهو: أنه كيف يمكن إعتبار المُعتَبرِ في لحاظ واحد شيئاً بالنظر الآلي والإستقلالي كليهما، وهذا عمدة إشكال المستشكل.

وأما العراقي (قدّس سرّه) فقد أشكل عليه بما حاصله، هو: أنّ الأمارات لايكون بابها باب التنزيل، بل يكون لها أثر القطع، لكن له أثران: إحراز الواقع، والتّرخيص في العمل، ولها أثر واحد: وهو التّرخيص في العمل فقط.

فيكون معنى دليل حجّيّة الأمارة الأمر بمعاملة اليقين معها، وإلاّ فلوكان الباب باب التّنزيل، فحيث إنّه يحتاج إلى أثر شرعي، ولايكون للقطع أثر شرعي؛ بل تكون الحجّيّة من آثاره التكويني، لايصحّ التنزيل بالنّسبة إليه، فإنّه ليس مثل قوله: الطّواف في البيت كالصّلاة، فإنّ التّنزيل يكون بلحاظ الأثر الشّرعي، وهو شرطيّة الطّهارة له، كما في الصّلاة. ففي المقام حيث لايكون التّنزيل نقول: يمكن إستفادة ترتيب أثر اليقين والمتيقّن بواسطة أمر عامل معاملته.

ويردّه: بأنّ التنزيل في المقام يصحّ ولولم يصح في القطع الطريقي المحض، لأنّه بالنّسبة إلى طريقيّته للواقع لاأثر شرعي له، ولكن بالنّسبة إلى كونه جزء الموضوع يكون له الأثر الشّرعي، وهو ترتيب حكم من الأحكام على وجوده

من باب الموضوعيّة لامن باب الطّريقيّة. فالصّحيح هو ماذكرناه في وجهه انه يكون ـمن باب توسعة في الحجج ـ.

ثمّ أنّ النّائيني قدّس سرّه قال: بأنّه إن قال أحد: بأن الظّاهر من الدّليل الّذي يكون متكفّلاً لبيان القطع الجزء الموضوعي هو القطع الوجداني لاالأعمّ منه ومن التّعبّدي. فكيف يقال: بأن الأمارة تقوم مقام القطع؟

فأجيب بالورود تارةً وبالحكومة أخرى؛ أمّا الورود فهو: إنّ الغالب حيث يكون طريق العقلاء إلى الواقعيات الظن أيضاً، فإذا ورد في لسان دليل موضوعيّة القطع نستكشف منه أنّ المراد هو المحرز الأعمّ من القطع، أو مايقوم مقامه، [فما] قامت الأمارة عليه يكون ممّا يكون له المحرز، فتكون واجداً للمحرز؛ واقعاً لاتعبّداً، فيكون دليلها وارداً على الدّليل الّذي دلّ على جزئية المحرز للموضوع، ولكن حيث أنّ القول بذلك أيضاً يحتاج إلى دليل، ولايمكن أن يُقال: بأنّ صِرْف الغلبة دليل على كون المراد به المحرز تمسكوا بالحكومة، وقسّموها إلى قسمين؛ حكومة ظاهريّة، وحكومة واقعيّة.

ومعنى الواقعيّة هو أن يكون الحاكم بصدد التّوسعة والتّضييق واقعاً، أي بالنّظر إلى الواقع؛ مثل ماإذا قيل للشّاك بين الثّلاث والأربع في الرّكعات يبني على الأربع، ثمّ يقول: لاشكّ لكثير الشّكّ، فإنّ معناه إنّ كثير الشّكّ لايكون له حكم الشّاك العادي، ويكون مستثنى من أحكامه واقعاً، وهذا يكون من باب تضييق دائرة الموضوع وهو الشّكّ بإخراج فرد منه، ومثل مايُقال: يشترط في الصّلاة الطّهارة، ثمّ يُقال: الطّواف في البيت كالصّلاة. فيكون من باب التّوسعة في الموضوع، أيْ موضوع الحكم بوجوب الطّهارة للصّلاة والطّواف داخل فيه، فيكون معناه إنّ الطّواف يشترط فيه الطّهارة، فالنّظر يكون إلى بيان الواقع بهذا البيان.

وأمّا الحكومة الظّاهريّة فتكون في باب تقديم الأمارات على الأصول،

والأُصول المحرزة على غيرها. فإنّه إذا قيل: لا تنقض اليقين بالشكّ، يكون الظّاهر منه اليقين. وكذلك قوله: بل أُنقضه بيقين آخر، فإذا قامت الأمارة تقوم مقام اليقين، وتصير موجبة للحكم بنقض الحالة السّابقة اليقينيّة، فإنّ معنى هذه الحكومة لايكون هو التّصرف في الواقع؛ بل يكون أحد الدّليلين مقدّماً على الآخر في مفاده.

وربما يظهر خلاف ماأدّى إليه الأمارة، ويعلم أنّه ليس الواقع كذلك، ولذا يترتّب آثار الواقع بعد ظهوره، فتكون الحكومة في مرتبة الظّاهر، وبالنّظر إليه، وأمّا مقامنا فيكون حكومة الأمارة على القطع؛ من باب الحكومة الظّاهريّة، بمعنى إنّه لايكون تنزيل الظن منزلة القطع في الواقع؛ بل في الإحراز. ويكون المدار على الواقع في كشف الخلاف، فيتصرّف في ظاهر الدّليل الدّال على أنّ القطع الوجداني هو جزء الموضوع، ويقال: إنّ المحرز أيضاً يقوم مقامه.

ولكن الإشكال عليه قدّس سرّه هو: إنّ المدار حيث يكون على الإحراز في المقام، أي مقام كون القطع جزء الموضوع، يكون الإحراز هو الحكم الواقعي، ويكون التُّوسعة في الإحراز واقعاً لاظاهراً، فيكون من الحكومة الواقعيّة على حسب نظره الّذي أخذ عن الأنصاري قدّس سرّه، فإنّه لوكان المدار على المقطوع كانت الحكومة ظاهريّة، لأنّه يمكن أن ينكشف خلافه بخلاف الإحراز، فإنّ هذا الّذي أدّي إليه الأمارة أيضاً يكون إحرازاً من باب التّوسعة، فالصّحيح في النّظر هو ماذكرناه من التُّوسعة في الحجج عند العقلاء، فتقوم الأمارة مقام القطع الطّريقي الجزء الموضوعي أو التّمام الموضوعي.

ولكن هذا كلّه على مسلك التحقيق من تتميم الكشف وإرجاع الأمر إلى أمر عامل معاملة اليقين، بالإعتبار أو التّنزيل، والثّاني هو التّحقيق، والأوّل مسلك النّائيني قدّس سرّه.

وأمّا على مسلك الشّيخ القائل بتنزيل المؤدّى، وعلى مسلك المحقّق

الخراساني القائل بجعل الحجّية؛ فلا تقوم الأمارة مقام القطع حتّى مع قطع النّظر عن فساد المبنى، لأنّ معنى تنزيل المؤدّى هو ترتيب أثر المقطوع على المظنون، لا ترتيب أثر القطع. وكذلك معنى جعل الحجّيّة هو ترتيب آثاره لاآثار القطع، فلايكون معنى الأمارة إنّ لك قطعاً حتّى يقوم مقامه. انتهى.

قيام الأُصول مقام اقسام القطع:

أمّا المقام الثّاني: في قيام الأُصول مقام أقسام القطع.

الأُصول المحرزة: قد عرفت ـ في ص ١٢٠ بناءً على عدم كونها من الأمارات ـ عندهم كالطّرق والأمارات، فهي بنفس أدلّة إعتبارها وحجّيّتها من دون حاجة إلى دليل آخر، تقوم مقام القطع كلّ على مسلكه فيها.

فقال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: هي تقوم مقام القطع الطّريقي المحض والطّريقي المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع. وتبعه المحقّق الخراساني في الحاشية، وعدل عنه في الكفاية، واختار أنّها لا تقوم بدليل إعتبارها إلّا مقام ماليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً، واستدلّ لقوليه بعين مامضى لقوليه في الطّرق والأمارات.

قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه: المراد من الأُصول المبحوث عنها في المقام هو الأُصول التّنزيليّة. ولذا قيد الشّيخ الأعظم قدّس سرّه ببعض الأُصول، والأقوى قيام الطّرق والأمارات والأُصول التّنزيلية مقام القطع الطّريقي مطلقا، ولوكان مأخوذاً في الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع الصفتي[1].

---

١ ـ واستدلّ المحقّق النائيني قدّس سرّه بما حاصله: إنّ القطع من الصّفات الحقيقيّة ذات الإضافة إجتمعت فيه جهات ثلاث:

الأُولىٰ: صفة قائمة بنفس العالم، وهي الصّورة.

الثّانية: إضافة الصّورة إلى ذي الصّورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيّته له وارائته للواقع المنكشف؛ ←

قال المحقّق العراقي قدّس سرّه على مافي نهاية الأفكار: لاإشكال في قيام الطّرق والأمارات والأُصول المحرزة وغيرها مقام القطع الطّريقي المحض ـ كما هو كذلك في بعض نسخ الفرائد[1] بإسقاط لفظ (بعض) ـ وأمّاالقطع المأخوذتمام الموضوع

وهذه الجهة مترتّبة على الجهة الأولىٰ، لأنّ إحراز الواقع وكشفه إنّما يكون بتوسّط الصّورة.
الثّالثة: جهة البناء والعمل على وفق العلم. والمجعول في باب الأُصول المحرزة هي الجهة الثّالثة، وفي باب الطّرق والأمارات هي الجهة الثّانية من جهات العلم؛ أي الأمارة[ما] يكون له في حدّ ذاته جهة كشف، والشّارع في مقام شارعيّته تمّم كشفه وجعله محرزاً للواقع ووسطاً لإثباته، فالشّارع في عالم التّشريع جعل الظنّ عِلماً من حيث الكاشفيّة والمحرزيّة بلاتصرف في الواقع ولافي المُؤدّى الّذي يرجع إلى التّصويب.
فقيام الطُّرق والأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطّريقيّة لايحتاج إلى إلتماس دليل آخر غير أدلّة حجّيّتها، وإنّ قيامها مقامه من لوازم حجّيتها وحكومتها على الأحكام الواقعيّة بالحكومة الظّاهريّة، هذا إذا أخِذ العلم في الموضوع على وجه الطّريقيّة، وأمّا إذا لم يُؤخذ في الموضوع أصلاً، وكان طريقاً عقليّاً محضاً، فقيامها مقامه أولى؛ لأنّ الواقع يكون حينئذ مرسلاً غير مقيّد بقيد، والمفروض إنّها مثبتة للواقع، فلامانع من قيامها مقامه.
وأمّا قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصّفتية فلايمكن؛ لأنّه يكون حينئذ كسائر الصفات النّفسانيّة، ومفاد حجّية الطّرق والأمارات أجنبيّ عن إفادة ذلك.
فتحصّل:
إنّ قيام الطّرق والأُصول المحرزة مقام العلم الطّريقي لايحتاج إلى كلفة جعلين ولحاظين؛ بل نفس ادلّة حجّيتها تفي بذلك، بعدما كانت حجيّتها عبارة عن وسطيّتها في الإثبات، ووقوعها في طريق إحراز الواقع وكونها محرزة له، كما هو الشأن في الطّرق العقلائيّة؛ بل الظّاهر إنّه ليس للشّارع طريق مخترع؛ بل الطّرق الشرعيّة كلّها إمضاء لما في يد العقلاء من الطّرق المحرزة لمُؤدّياتها، ولكونها واقعة في طريق إحراز الواقع، كانت حكومتها حكومة ظاهريّة، ويستقيم حينئذ جميع مافرّع على ذلك ممّا يقتضيه أُصول المخطئة من عدم الإجزاء، وإيجاب الإعادة والقضاء، عند المخالفة.
هذا بخلاف ماإذا كان المجعول هو المُؤدّى، فإنّه يكون من الحكومة الواقعيّة، ولابُدّ حينئذ من القول بالإجزاء، ويكون ذلك من التّصويب المعتزلي. انتهى.

١ـ قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه ما لفظه: ثمّ من خواص القطع الّذي هوطريق إلى الواقع قيام الأمارات الشّرعيّة وبعض الأُصول العمليّةمقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة، فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم، فإنْ ظهر منه أو من دليل خارج إعتباره على وجه الطّريقيّة للموضوع؛ كالأمثلة المتقدّمة، قامت الأمارات والأُصول مقامه، وإنْ ظهر من دليل الحكم إعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشّخص، لم يقم مقامه غيره.

أو جزء الموضوع بنحو الصّفتيّة؛ فلاإشكال في أنّه لا تقوم مقامه الأمارات فضلاً عن الأُصول، وأما القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع، بنحو الطّريقيّة؛ فتقوم مقامه الأمارات على المختار فيها من تتميم الكشف، وأمّا الأُصول المحرزة كالإستصحاب قيامها مقامه، مبنيّ على إستظهار من دليل التّنزيل في مثل، «لا تنقض» يتكفّل إثبات المتيقّن أو اليقين؟ فعلى الأوّل: لا تقوم مقامه. وعلى الثّاني: تقوم مقامه؛ نظراً إلى إقتضائه بتلك العناية لإثبات العلم بالواقع، ومرجعه على ماعرفت إلى إيجاب ترتيب آثار العلم بالواقع في ظرف الشّكّ به.

وفي تقرير بحثه-منهاج الأصول- إختار أنّ قيامها مقامه في كلا الصّورتين محلّ نظر وإشكال، فالأصول المحرزة كالأُصول غير المحرزة، لا تقوم مقامه.

وقال في مقالاته بما حاصله: قالوا تنجّز الواقع تابع لوصول الواقع إلى المكلّف أعمّ من الوصول العلم الحقيقي أو الجعلي التّتميم الكشفي. ثمّ قال: لازم هذا الحصر عدم صلاحيّة الأُصول التّنزيليّة المحفوظة في موضوعها الجهل والشكّ بالواقع، كالإستصحاب على وجه، وقاعدة الإعتناء بالشّكّ قبل تجاوز المحل لتنجّز الواقع لأنّه ليس في مواردها تتميم كشف ولاعلم بالواقع ولوجعلياً. وأولى من هذه الأُصول موارد الأمر بالإختبار في إشتباه الدمّ، والأمر بالتسبيك[1] في مورد الجهل بمقدار الواجب في الذّهب، والأمر بوجوب التّعليم في الأحكام، إذ من هذه الأوامر يستفاد حرمة الإقتحام عند الشّكّ بلا تتميم كشف في موردها، ولازم ماأفادوا عدم صلاحيّة هذه الموارد لتنجّز الواقع، مع أنّ الطّبع السّليم يأبى عن هذا المسلك، وبناء الفقهاء أيضاً غير هذا؛ وذلك شاهد بأنّه لافرق في تنجّز الواقعيات بين الأمارات والأُصول.

١- تسبيك الذّهب هو ذوّبه وإفراغه في الغالب.

قال بعض المحقّقين: وأمّا قيام الأُصول المحرزة مقام القطع، فهو أيضاً يختلف حسب إختلاف المباني في باب الإستصحاب، فإن كان المبنى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن؛ كما هو مسلك الأنصاري قدّس سرّه وبعض من تبعه، فقيامه مقام القطع مطلقا لايصحّ، لأنّ معنى هذا هو ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك ، لا ترتيب آثار اليقين؛ حتى يقوم مقامه. وكذلك إذا كان المسلك مسلك الخراساني قدّس سرّه، القائل بجعل المماثل في الباب، فإنّ جعل المماثل مضافاً إلى فساده في ذاته حيث أنّه لوكان كذلك ماكان له ظهور خلاف، لأنّ الحكم الّذي يكون مماثلاً للواقع حكم آخر، وكان مجعولاً في هذا الظّرف واقعاً؛ لايصح البناءُ عليه أيضاً، لأنّ جعل المماثل معناه عدم النّظر إلى طريقيّة الإستصحاب وكشفه عن الواقع؛ بل ترتيب الآثار فقط، فلايقوم مقام القطع.

أقول: والتّحقيق عند هذا المحقّق مفاد أدلّة حجّيّة الإستصحاب هو جعل الشّكّ منزلة اليقين فيترتّب عليه آثار اليقين والمتيقّن كلاهما، فالإستصحاب وكذا سائر الأُصول المحرزة عنده يقوم مقام القطع الطّريقي بأقسامه.

قال بعض الأساطين: إنّ حال الأُصول المحرزة هي حال الأمارات في أنّها تقوم مقام القطع الطّريقي المحض، والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطّريقيّة، إذ الشّارع أعتبر موارد جريانها علماً، فتترتّب عليها آثاره العقليّة والشّرعيّة؛ من المنجّزيّة والمعذّرية والحكم المأخوذ في موضوعه القطع.

وتوهّم: إنّه قد أُخذَ في موضوع الأُصول الشّكّ، فكيف يمكن إعتبارها علماً؟ فإنّ إعتبارها علماً مع التّحفّظ على الشّك المأخوذ في موضوعها؛ إعتبار للجمع بين النّقيضين، فلم يعتبر في مواردها إلّا البناء العملي.

مدفوع: بأنّ الشّكّ المأخوذ في موضوع الأُصول هو الشّكّ الوجداني والعلم التّعبّدي، ولا تنافي بينهما أصلاً، إنّما التّنافي بين الشّكّ الوجداني والعلم

الوجداني، لابين الشّكّ الوجداني والعلم التعبّدي، كيف؟ ولوكان هذا جمعاً بين النّقيضين لزم التّناقض في جميع موارد التّنزيل؛ كقوله عليه السّلام المروي: الفُقّاع خمرٌ إستصغره النّاس.

وقوله عليه السّلام المروي في روايات العامّة: الطّواف بالبيت صلاة. فيُقال: كيف يمكن أن يكون خمراً مع أنّه غيرها، وكيف يمكن أن يكون الطّواف صلاة مع أنّه غيرها؟

والجواب: هو ماذكرناه؛ فإنّ الفُقّاع، فُقّاع بالوجدان وخمرٌ بالتّعبّد، ولامنافاة بينهما، وكذا الطّواف مع كونه غير الصّلاة بالوجدان، صلاة بالتعبّد، ولامنافاة بينهما أصلاً.

نعم، يستثنى من ذلك مالوإلتزمنا فيه بقيام الأصل مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطّريقيّة، لزم إلغاء إعتبار القطع رأساً؛ كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصّبح، والرّكعتين الأوّليّتين من الصّلوات الرّباعيّة. فإنّ العلم مأخوذ فيها بنحو الطّريقيّة، ولايقوم مقامه الإستصحاب؛ أي إستصحاب عدم الإتيان بالأكثر؛ المعبّر عنه بالبناء على الأقلّ.

والوجه في ذلك: إنّ الإستصحاب جار في جميع موارد الشّكّ المتعلّق بركعات صلاة المغرب والصّبح والأوّليّتين من الصّلوات الرُّباعيّة. فلو بنى على قيام الإستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع لزم أن يكون إعتبار العلم لغواً، ولزم إلغاء الأدلّة الدّالة على إعتبار العلم[١].

وأمّا الأصول غير المحرزة: قال بعض الأساطين: ليس لها نظرٌ إلى الواقع؛ بل هي وظائف عمليّة للجاهل بالواقع؛ كالإحتياط الشّرعيّ والعقلي والبراءة العقليّة والشّرعيّة، فعدم قيامها مقام القطع الطّريقي والموضوعي واضح، لأنّها لاتكون

١ـ يظهر جواب هذاالكلام ممامضى في ص ١١٥.

محرزة للواقع، لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشّرعي.

توضيح ذلك: إنّ الإحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجّز الواقع على المكلّف، وحُسن عقابه على مخالفته؛ كما في موارد العلم الإجمالي، والشُّبهة الحُكمية قبل الفحص.

والبراءة العقليّة: عبارة عن حكم العقل بعدم صحّة العقاب، وكون المُكلّف معذوراً في مخالفة الواقع؛ لعدم وصوله إليه. ولامعنى لقيامهما مقام القطع، إذ لابدّ في التّنزيل وقيام شيء مقام شيء آخر من وجه التّنزيل؛ أي الأثر الّذي يكون التّنزيل بلحاظه، وهو المصحّح للتنزيل. وفي المقام أثر القطع هو التّنجّز والمعذوريّة، فإذا قام شيءٌ مقامه كان بلحاظهما لامحالة. وأمّا نفس التّنجّز والمعذوريّة فلايعقل قيامهما مقام القطع، وليس الإحتياط والبراءة العقليين* إلّا التّنجّز والتّعذر بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع؟

وكذا الحال في الإحتياط والبراءة الشّرعيّين؛ فإنّ الإحتياط الشّرعي: عبارة عن إلزام الشّارع إدراك مصلحة الواقع. والبراءة الشرعيّة: عبارة عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالإحتياط الشّرعي نفس التّنجّز. والبراءة الشّرعيّة نفس التّعذّر، بحكم الشّارع. فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التّنجّز والتّعذّر.

وقال بعض المحقّقين: الأُصول غير المحرزة حيث لاكاشفيّة لها لا تقوم مقام القطع وعدّوا قاعدة الطّهارة وقاعدة الحليّة من الأُصول غير المحرزة. ولكن ظهر من التّحقيق عدم صحة قولهم بالنّسبة إلى كونها من الأُصول غير المحرزة. فإنّ القاعدتين تكونان من الأُصول المحرزة. والشّاهد على ماذكرنا، هو: إنّهم يحكمون ببطلان صلاة ، ن توضّأ بماءٍ جرى فيه قاعدة الطّهارة ثمّ ظهر نجاسته، فلو لم يكن النّظر إلى الواقع، كيف لايحكمون بصحّة الصلاة؟ فإنّ لازمه الإجزاء، وكذا في المال إذا ظهر إنّه مال الغير بعد جريان قاعدة الحليّة فيه.

فاهو حقيق أن يقال: إنّ الشّارع يكون في مقام إيصال الواقع إلينا، وترتيب آثاره. ولكن حيث يرى إنّه لايصل إلينا بعض المطالب بدسّ الدّسائس، يجعل لنا طُرُقاً يوصلنا إلى الواقع غالباً. فإذا ظهر خلافها يكون المدار عليه لاعلى الطّريق، فهما أيضاً من الأصول المحرزة، ويقوم مقام القطع.

وأمّا الإحتياط: فهو وإن كان مما ينحفظ به الواقع، ولكن حيث يكون في موارد العلم الإجمالي، فيكون وجوبه بحكم العقل لابحكم الشّرع، ولايصحّ التّنزيل فيه، وأمّا في الشبهات البدويّة؛ فلايجب الإحتياط أصلاً.

وأمّا الإحتياط الشّرعي: فلايكون لنا أصلاً. وكلّ ماورد من الأخبار فيه يكون إرشاداً إلى حكم العقل، وكل ماكان كذلك لايكون الأمر به مولويّاً، وموجباً لحكم شرعي. فالبحث لايجيء فيه من باب قيامه مقام القطع.

فالأُصول غير المحرزة؛ مثل أصل البراءة والإحتياط لا تقوم مقام القطع.

قال مقرر بحثه: لم يذكر حال أصالة التّخيير. وقدّمنا: إنّه لايكون لها طريقيّة؛ بل هي قانون مجعول من الشّرع للأخذ بإحدى الحجج، فيكون مفادها هو الأخذ بالأمارة، وهي تقوم مقام القطع.

قال السيّد محسن الحكيم قدّس سرّه في تعليقته: لاريب في كون مفاد الأُصول المَوضُوعيّة جَعْل الواقع؛ وأنّها تقوم مقام القطع الطّريقي، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لعدم إقتضاء أدلّتها تنزيل شيء منزلة العلم، ليترتّب أثره عليها.

وأمّا الأُصول الحكميّة: فظاهر دليل الإستصحاب وجوب العمل مع الشّك المسبوق باليقين عمل اليقين، ولازم ذلك ترتيب آثار العلم والمؤدّى معاً، وهو الوجه في تقدّمه على سائر الأُصول.

وأمّا الأُصول العقليّة الحكميّة: فلا تقوم مقام القطع. وأمّا غيرهما من سائر الأُصول الحكميّة فتقوم مقام القطع الطريقي، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي.

قال بعض الأكابر قدّس سرّه: الأُصول غير المحرزة لامعنى لقيامها مقام

القطع مطلقا. بخلاف الأُصول التّنزيليّة؛ أعني الإستصحاب وقاعدة التّجاوز واليد وغيرها، أمّا الإستصحاب: فهو أصل تعبّدي، قيامه مقام القطع الطّريقيّ مطلقا غير بعيد، لأنّ الكُبرىٰ المجعولة فيه إمّا يكون مفادها التّعبّد ببقاء اليقين عملاً وأثراً، وإمّا التّعبّد بلزوم ترتيب آثاره. فعلى الأوّل تكون حاكمة على ماأُخِذَ القطع الطّريقيّ موضوعاً، لالما ذكره بعض أعاظم العصر؛ بل لأنّ مفاده لوكان هو التّعبّد ببقاء اليقين يصير حاكماً عليه، كحكومة قوله عليه السّلام: كلّ شيء طاهر على قوله: لاصلاة إلّا بطهور. وعلى الثّاني يقوم مقامه بنتيجة التّحكيم كما لايخفى. وأمّا قيامه مقام القطع الوصفي فالظّاهر قصور أدلّته عن إثبات قيامه مقامه، لأنّ الظّاهر منها اليقين الطّريقي، فلاإطلاق فيها بالنّسبة إلى الوصفي؛ وإنْ كان لايمتنع الجمع بينهما كما تقدّم قيام قاعدة التّجاوز مقام القطع، لاشكّ أنّ دليل تلك القاعدة قاصرة عن إقامتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه، لِأنّ مفاده كما عرفت ليس إلّا المضيّ تعبّداً، والبناء على الوجود كذلك. وهذا أجنبيّ عن القيام مقامه.

نعم، فيما إذا كان القطع طريقاً محضاً، ويكون نفس الواقع بما هو هو موضوع الحكم، لايبعد إحرازه بالقاعدة لابقيامها مقام القطع الطريقي؛ بل بنتيجة القيام.

هذه مباني القوم في قيام الطّرق والأمارات والأُصول مقام القطع وأدلّتهم.

وقد عرفت أنّها منوطة على صحّة جعل الطّريق من الشّارع. وستعرف في حجّيّة الأمارات أنّ جعل الطّريق محال؛ ثبوتاً وإثباتاً وملاكاً وخطاباً.

ولهذا ذهبنا إلى مبنى ذهب إليه أُستاذنا العلّامة طاب ثراه، وهو: لاجعل في الطّريق ولاتأسيس في الأعذار، بل قد إستقرّ أمر العقلاء في أمر معاشهم ومعادهم على العمل بالكاشف الواقع على حدّ الحضور والشّعور، أي على القطع. فإنْ لم يُوجد فعلى الكاشف الّذي له سنخيّة مع القطع، ولم يبلغ

مرتبته من الشدّة، أي على الطُرق والأمارات. وإنْ لم يُوجد فبماله سنخيّة [ما] مع القطع. وإن لم يُوجد فبالأُصول الصِرْفة. وعليه فقيام الطُرق والأمارات والأُصول مقام القطع ممّا لامعنى له.

توضيح ذلك:

أمّا مقام القطع الطّريقيّ: فلأنّ عمل العقلاء بالطُرق والأمارات المتداولة حال عدم العلم ليس من قيامها مقام العلم؛ بل لاإلتفات لهم إلى التّنزيل والقيام مقامه.

وأمّا مقام القطع الموضوعي: ففيما كان الكاشف بما هو كاشف تمام موضوع الحكم أو جزء موضوعه، فأخذ الطُرق والأمارات فيه تمام موضوع الحكم أو جزء موضوعه ليس لأجل إقامتها مقامه؛ بل لأجل أن الأمارات حينئذ أحد مصاديق الموضوع حقيقةً وفيما كان الكاشف التّام ـأي بنحو الصّفتيّةـ تمام الموضوع أو جزء الموضوع، فلاشك في عدم إمكان أخذ الطُرق والأمارات فيه تمام الموضوع أو جزء الموضوع، لأنّ الظن ليس كاشفاً تامّاً عند عرف العقلاء.

وإن أبيْت وقلت: لابُدّ من القول بإقامة الأمارات مقامه ـأي مقام القطع الطّريقي مطلقاـ فنقول: لوأمكن هذا القول؛ فقيامها مقامه عقلائيّ لا تعبّديّ شرعيّ.

وأمّا الأُصول العمليّة: فهي قواعد عملية لِمَنِ انْقطع يده عن العلم والأمارات وواقع في مورد الشّكّ والحيرة، والشّكّ فيها مقوّم، والحاكم فيها هو العقل.

وهنا نستدلّ بنحو الإختصار بأنّ الحاكمَ في البراءة والإشتغال والتّخيير والإستصحاب هو العقل فقط، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

فنقول: أصالة البراءة؛ هي أصل لايختص بدين دون دين، وشرع دون شرع،

لأنّها ليست نقليّة؛ بل هي أصل عقليّ كلاميّ صارت من المسائل الأُصوليّة، لأنّ العقل حاكم بأنّ العقاب بلابيان ظلم، محال صدوره عن المولى الحكيم، فمؤاخذة المولى عبده على تكليف لم يُبيّنه، أو لم يصل إليه مع فحصه عنه غير صحيح، فلايبقى للمسألة- هل كان أصل الأشياء الحظر والمنع، أوِ الإباحة- مجال للبحث.

أصالة الإشتغال هذا أيضاً ليس أصل تعبديّاً؛ بل عقليّ معكوس البراءة في رتبة الإمتثال، والمحرّك في الإشتغال والإحتياط هو العلم الإجمالي بالواقع، لاالتعبّد.

أصالة التّخيير: فيما كان التّكليف مردّداً بين المحذورين الواجب والحرام من القهريّات العقليّة. فالقول ـ كما عن المحقق النائيني قدّس سرّه- بأنّ هذا التّخيير تكويني، خارج عن الأُصول العمليّة، وليس لمكانه حكم؛في غير محلّه.

الإستصحاب: كان القدماء يقولون: بأنّ الإستصحاب من الأمارات، لِأنّ من اليقين السّابق والشّكّ اللاحق يحصل الظن بالبقاء.

وقال بعض؛ كالميرزا مهدي الإصفهاني قدّس سرّه: إنّه قاعدة اليقين، لِأنّه جرّ يقين من السّابق إلى اللاّحق؛ ثمرة قولين، هي حجيّة الإستصحاب ولوكان مثبتاً.

والإستصحاب عند المتأخّرين، إلّا ماشذّ: أصل من الأُصول العمليّة. وقد أُصطلِحَ أنّه عرش الأُصول وفرش الأمارات.

قال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ الإستصحاب أصل تعبّدي، كما عليه المشايخ.

والصحيح عندنا: إنّ الإستصحاب أصل عقلائي له نظر [ما] إلى الواقع، وتعبيره بالعرش والفرش متين. وربّما يقال: إنّ الإستصحاب من الجبلّيات الحيوانيّة، كما نشاهد من أحوال النّملة والنّحلة وغيرها فتأمل.

وبعد بياننا هذا نجيب عن مسألة قيام الأُصول مقام القطع: بأنّه لوكانت الأُصول العمليّة أُصولاً صِرفةً أي غير محرزة، وإن شئت عبّر بأنّها لاوزريّة ولاحرجيّة في رتبة الجهل بالواقع، مع حفظ الشكّ -أي لم يكن لها سوى حكم العقل شيء- فلامعنى لقيامها مقامه.

وأمّا لوكانت لِلأُصول العمليّة سنخيّة [ما] مع القطع بأنْ كان لها نظر [ما] إلى الواقع، فهذه الأُصول أمارات من شدّة ضعفها عُدّت من الأُصول، كاليد، وأصالة الصحّة في عمل نفسه، وأصالة الصحّة في عمل الغير، والإستصحاب، والسّوق، وظاهر حال المسلم، وظاهر حال العاقل، وقول من لايعلم الأمر إلّا من قِبَله، وإخبار ذو اليد، وقاعدتي التّجاوز والفراغ عن العمل، لأنّه حين العمل أذكر. فقد عرفت بأنّه إستقرّ بناء العقلاء في أمر معاشهم ومعادهم على العمل بالعلم؛ وهو حضور وشعور. وإن لم يوجد فعلى الطّرق والأمارات، وهي تالية للعلم رتبةً، وإن لم يُوجد فعلى الأُصول الّتي لها نظر [ما] إلى الواقع، والشّارع قد عمل على ماهو المستقرّ عند العقلاء بلا تأسيس ومن ذلك يُعلم أنّ مسألة قيام هذه الأُصول مقام القطع أيضاً مما لامعنى له.

أمّا القطع الطّريقي: لأنّ عمل العقلاء بالأُصول المزبورة وأمثالها ممّا له نظر [ما] إلى الواقع حال فقدان العلم والأمارات، ليس من قيامها مقامه؛ بل لاإلتفات لهم إلى التّنزيل وإقامتها مقامه.

وأمّا القطع الموضوعي: ففيما كان الكاشف بما هو كاشف تمام الموضوع أوْ جُزء الموضوع، فأخذ الأُصول الّتي لها نظر [ما] إلى الواقع، فيه تمام الموضوع أو جزء موضوعه، ليس لأجل قيامها مقامه؛ بل لأجل أنّ هذه الأُصول حينئذ أحد مصاديق الموضوع حقيقةً. وأمّا فيما كان كاشف التّام؛ تمام موضوع الحكم أو جزء موضوعه، فلاشكّ في عدم إمكان أخذها فيه تمام الموضوع أو

جزء الموضوع، لأنّ كشفها لايصل حدّ الأمارات؛ فكيف تقوم مقام الحضور والشعور؟ وإنْ أبَيْت وقلت: لابدّ من القول بإقامة هذه السنخة من الأُصول مقامه -أي مقام القطع الطّريقي مطلقاً- فنقول: لوأمكن هذا القول فقيامها مقامه عقلائي لا تعبّدي شرعيّ، كما قلنا في قيام الأمارات مقام القطع حرفاً بحرف.

الأوامر الإختبارية والتسبيكية والتّعليميّة:

قد عرفت في ص١٣٣ إنّ المحقّق العراقي قدّس سرّه قد جعل في مقالاته من الأُصول العمليّة المنجّزة للواقع، الأوامر الإختباريّة، والتّسبيكيّة، والتعليميّة، والإحتسابية واستدلّ على أنّ الأُصول التّنزيليّة تتنجّز الواقعيّات بحرمة الإقتحام في موارد تلك الأوامر.

قال الأردبيلي قدّس سرّه: إنّ العقاب في هذه الأوامر إنّما يكون لترك نفس الإختبار والإحتساب وغيرهما لاللواقع.

وأُجيب عنه: بأنّ العقاب لابُدّ أن يكون للواقع، وإلّا يلزم أن يكون شيء واحد واجباً نفسيّاً وواجباً غيريّاً.

أقول: إختبار المرأة عن حالها من حيث البُرء وإنقطاع الدّم وتميز الدّم بأنّه من البكارة أو من الجرح أو من الإستحاضة وغيرها، عمل يحكم به العقل. والإختبار لايكون إلّا في مورد العلم الإجمالي، ومالم يتشكّل في مورد العلم الإجمالي لم يكن الإختبار هناك واجب. فأمر الشّارع بتحصيل الخبر وفهم الواقع ارشاد إلى ماحكم به العقل. وكذا التسبيك والإحتساب مالم يتشكّل العلم الإجمالي في مورد لم يكونا واجباً، فأمر الشّارع فيهما إرشاد إلى حكم العقل، وأوامر التّعليم أيضاً إرشاديّة، لأنّ الإعتقاد بالنّبوّة الخاصة موجب للعلم الإجمالي، بأنّ للنبيّ شرع وحكم، كما أنّ معنى النبيّ هو المخبر، فتحصيل العلم

التّفصيلي في طول ذاك الإجمالي مما يحكم العقل بوجوبه. فهذه الأُمور تكون على طبق القاعدة. فالقول بأنّها من الأُصول العمليّة التّعبّديّة المحرزة للواقع؛ فاسد غايته.

تلخّص: إنّ الأمارات والطرق والأُصول المحرزة بدليل إعتبارها عند القوم تقوم مقام القطع الطّريقي مطلقا أي الطّريقيّ المحض، والطّريقيّ المأخوذ تمام الموضوع، أو جزء الموضوع ـ ولا تقوم مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع بنحو الصّفتيّة .وأما الأُصول غير المحرزة أي الأُصول الصرفة فلا تقوم مقام القطع مطلقا؛ لأنّها وظائف عمليّة في مورد الشّك فقط.

وأمّا عندنا: العلم، والطّرق، والأمارات، والأمارات الضعيفة كلّها طرق عقلائيّة،على الترتيب؛تكون مصاديق الموضوع حقيقةً،والقطع المأخوذفي الموضوع على نحو الصّفة بما أنّه قد أُخِذَ في الموضوع مقيداً لايقوم مقامه غيره. فالقطع المأخوذ في موضوع الحكم تابع لدليل الحكم، فإنْ ظهر من دليل الحكم إعتبار صفة القطع في الموضوع لم يقم مقامه غيره.

عليك تطبيق المباني المختلفة لشقوق البحث؛ ممّا تعذّر فيه تحصيل العلم من الطّهارة إلى الدّيات؛ وقد مضى في ص١٣٥[شي،ما] يفيد لذلك[1].

ثمرات البحث:

ومن ثمرات البحث: لودلّ ظن المعتبر على أمور تكوينيّة أو تاريخيّة؛ مثلاً:

---

١ ـ قال الإمام الخميني قدّس سرّه في زبدة الأحكام: الظن في عدد الرّكعات كاليقين مطلقا حتى في الثّنائيّة وَالثّلاثيّة والرّكعتين الأوّليتين من الرّباعيّة لكن الأحوط في غير الرّكعتين الأخيرتين من الرّباعيّة العمل بالظن ثمّ الإعادة. مسألة ٢ ـ في إعتبار الظن في الأفعال إشكال لابدّ من الإحتياط فيا خالف مع وظيفة الشّكّ كما لوظن بالإتيان وهو في المحل فيأتي بمثل القراءة بنيّة القربة وفي مثل الرّكوع بإعادة الصّلاة بعد الإتيان به. أقول تأمّل في كلامه كي يظهر لك مرامه قدّس سرّه.

دلّ تحت الأرض كذا أو فوق السّماء كذا، أو أحوال أهل القرون الماضية وكيفيّة حياتهم كان كذا، فعلى مسلك من قال: معنى الحجّيّة جعل غير العلم علماً بالتّعبّد، جاز لنا الإخبار بتلك القضية بمقتضى حجيّة الظنّ المذكور، لأنّ جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا بالتّعبّد الشّرعي، وهذا بخلاف مسلك من قال بجعل الحجيّة كالمحقق الخراساني فإنّ جعل الحجّيّة لشيء بمعنى كونه منجّزاً ومعذراً لايعقل إلّا فيما إذا كان لمؤدّاه أثر شرعي، وهو منتف في المقام إذ لايكون أثر شرعي للموجودات الخارجيّة، ولا للقضايا التاريخيّة ليكون الظن منجّزاً ومعذراً بالنّسبة إليه.

وظهر ممّا ذكرناه أنّه ـ على مسلك صاحب الكفاية قدّس سرّه ـ: لايجوز الإخبار البتّي بما في الرّوايات من الثّواب على المستحبّات أو الواجبات؛ بأن نقول: من صام في رجب مثلاً كان له كذا، بل لابدّ من نصب قرينة دالة على أنّه مرويّ عنهم عليهم السّلام؛ بأن نقول مثلاً روى أنّه من صام في رجب كان له كذا.

أقسام الظن وأحكامها

فصل في أقسام الظن وأحكامها:

ذُكر هذا المبحث هنا، مع أنّ محلّه في مباحث الظنّ؛ لشدّة المرابطة والمناسبة بينه وبين مبحث أقسام القطع وأحكامها، ومبحث قيام الأمارات والأُصول مقام القطع. والبحث عنها يقع في جهات ثلاث:

الأُولىٰ: إشارة إلى أنّ حجّيّة الظنّ ذاتية أو جعليّة.

الثّانية: في أقسام الظن.

الثّالثة: في قيام الظن مقام الظنّ الآخر، وقيام كل ماله رتبة ثانية أو ثالثة مقام ماتقدّم رتبة.

أمّا الجهة الأُولى: قالوا لاشُبهة ولاريب في أنّ الظن يكون حجيّته بنحو من الجعل عن الشّارع، ولايكون له حجّية ذاتية، مثل القطع، حتى يكون الحاكم بها هو العقل، من باب أنّه يكون طريقاً ذاتاً. والظّن لايكون له إلّا طريقيّة ناقصة، فمادام لم يتمّ نقصه بالجعل أو بالإمضاء؛ لايكون حجّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ كلّ صفة لم تكن ذاتيّةً لموصوفها، فلابدّ من علّة وجعل في إتّصافها بها، لأنّ كل عرضيّ معلّل، وحدوث الحادث بلاعلّة محال. وترى

أنَّ الظنّ ممكن الحجّية، لأنّه حجّة بنفسه والممكن من قِبَل نفسه ليس محض[١].

رُبّما تُوهِّم أنّ الظنّ إذا كان حجّة من باب الإنسداد على الحكومة؛ بمعنى أنّه بواسطة الإنسداد نفهم أنّ الظن حجّة بحكم العقل، بخلافه على الكشف؛ بمعنى أنّ دليله يكشف عن أنّ الشّارع جعل الظنّ حجّة، فإنّه يرجع إلى جعل الشّارع إيّاه حجّة، فعلى الأوّل وهو الحكومة حيث يكون الحاكم هو العقل يكون حجّة ذاتاً، والعقل كما يحكم بوجوب متابعة القطع، كذلك يحكم بوجوب متابعة الظنّ.

وأجاب المحقّق النّائيني قدّس سرّه عن التوهّم: بأنَّ الظن لايكون حجّة عقليّة في شيء من الحالات، ولايكون منجعلاً؛ كالعلم. وحجّية الظنّ الإنسدادي بناءً على الحكومة ليس معناها حجّيّة الظن عقلاً، بحيث يقع في طريق إحراز الواقعيّات، وإثبات التّكاليف؛ بل معناها كفاية الإمتثال الظّنّي في الخروج عن عهدة التّكاليف المعلومة إجمالاً، فالحكم العقلي واقع في طريق الإمتثال والإطاعة، لافي طريق الإثبات؛ حتى يكون الظن حجّة عقليّة.

وفيه: إنّ عدم كون الظن حجّة من حكم العقل، لايستلزم أن لايكون مثبتاً للأحكام؛ بل كما أنّه يكون في مقام الفراغ كافياً، كذلك يكون كافياً في مقام إثبات الحكم إثباتاً ظنّياً، ولاوجه لإختصاصه بمرحلة الفراغ.

أمّا الجهة الثّانية: صُور المتصوَّرة الظنّ: هي أنّ الظنّ تارةً طريق محض إلى موضوع أو حكم، وتارةً مأخوذ في موضوع حكم، وهذا على أربعة أقسام. لأنّ ذلك الحكم الّذي أُخِذَ الظنّ في موضوعه؛ إمّا أن يكون نفس الحكم الّذي

---

١ ـ قد عرفت بنحو الاشارة مافيه في ص ١٢١.

تعلّق ذلك الظن به أو غيره؛ والثّاني، إمّا أن يكون مما يضادّه أو ممّا يماثله، أو ليس بشيء منهما؛ بل مما يخالفه. فهذه أربعة أقسام. وفي كلّ واحد منها؛ إمّا أن يكون المأخوذ في الموضوع الظن المعتبر؛ أي الّذي جعله الشّارع حجّة أم لا، فهذه ثمانية أقسام، وفي كل واحد من هذه الثّمانية؛ إمّا أن يكون مأخوذاً على وجه الصّفتيّة أو الطّريقيّة، وفي كلّ من هذه الستّة عشر، إمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزئه، فهذه إثنان وثلاثون قسماً، مضافاً الى ماكان طريقاً محضاً؛ فالمجموع ثلاثة وثلاثون قسماً[1].

لاكلام عندهم في إمكان الظنّ الطّريقيّ المحض، وأنّه طريق إلى موضوع أو حكم شرعيّ وضعيّ أو تكليفيّ؛ كالقطع. غاية الأمر الفرق بينهما: إنّ الطّريقيّة في الثّاني ذاتي، وفي الأوّل مجعول ـ عندهم ـ في عالم الإعتبار التّشريعي، كما حقّقناه وشرحناه. وسيجيء أيضاً تحقيقه في كيفيّة جعل الطّرق والأمارات.

بل قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه: والّذي هو واقع في الشّريعة ليس إلّا إعتبار الظنّ على وجه الطّريقيّة والكاشفيّة والمحرزيّة لمتعلّقه الّذي هو مفاد أدلّة حجيّة الطّرق والأمارات، من دون أن يُؤخذ الظنّ موضوعاً لحكم آخر. هذا هو الواقع.[2] انتهى.

وأمّا الظنّ الموضوعي على فرض إمكانه، ففي أحكام أقسامه عندهم كلام؛

---

١ ـ فوائد الأصول ج٣ ص١٥ قال: لايخفى عليك إنّ عبارة الشّيخ قدّس سرّه في بيان أقسام الظن لاتخلوعن إضطراب وإغلاق، فعليك بالتأمّل فيها.

٢ ـ مجمع الأفكار ج٣ ص٧٨ قال: لم يكن في الشرع غير الظن الّذي يكون طريقاً لإثبات متعلّقه، وأمّا الجزء الموضوعي أو تمامه فلايكون لنا في الفقه. التّهذيب ج٢ ص١٠١ قال: والّذي يسهّل الخطب أنّ ماذكره من الأقسام ـ أي الظنّ الموضوعي ـ متصوّرات محضة لاواقع لها. مصباح الأُصول ج٢ ص٥٠ قال: لم يُؤخذ أخذ الظن في موضوع حكم من الأحكام في شيء من الأدلّة الشّرعيّة. فوائد الأُصول ج٣ ص١٥ بعد تقسيم الظن الموضوعي إلى عشرة أقسام قال: والظّاهر أن تكون الأقسام العشرة كلّها تصوّرات لاواقع لها في الشّريعة، والموجود فيها هو إعتبار الظن طريقاً محضاً، ويقوم مقامه سائر الطرق العقليّة والشّرعيّة والأُصول المحرزة.

تسمعه واحداً بعد واحدٍ.

فنقول: أخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف الحكم الّذي هو متعلّق الظن، لايماثله ولايضادّه تمام الموضوع أو جزئه على جهة الصّفيّة أو الطّريقيّة، كان الظنّ المأخوذ معتبراً أو غير معتبر؛ هذه الأقسام الثّمانية ممكنة يقيناً لاينبغي الشّكّ في إمكانها عندهم إلّا المحقّق النّائيني قدّس سرّه، أشكل فيما أُخِذَ تمام الموضوع على وجه الطّريقيّة؛ كما تقدّم منه في القطع. وقد عرفت مافي كلامه هنا، وأشكل أيضاً من أنّ أخذ الظنّ على جهة الطّريقيّة في الموضوع مع كونه غير معتبر، ممّا لايجتمعان، لأنّه لامعنى لطريقيّة الظن إلّا إعتباره.

وأُجيب عنه: أنّ المراد من الطّريقيّة هنا ليس هو المحرزيّة، والمثبّتيّة المجعولة في عالم الإعتبار. نعم لوكان المراد من الطريقيّة هذا المعنى، لكان هو عين الإعتبار؛ بل المراد من أخذه في الموضوع على جهة الطّريقيّة؛ تلك الطّريقيّة النّاقصة التّكوينيّة الموجودة فيه بلاجعل تشريعي في البين، ومعلوم أنّ تلك الجهة التّكوينيّة قابلة لأَنْ تُؤْخذ في الموضوع، لأنّ جعل شيء موضوعاً تابع لوجود المصلحة في ذلك الشّيء، وكما يمكن أن تكون الكاشفيّة التّامة التّكوينيّة في القطع موضوعاً، كذلك يمكن أن تكون الكاشفيّة النّاقصة الموجودة في الظنّ تكويناً لمصلحة موجودة فيه تؤخذ موضوعاً، فلافرق في إمكان جعله موضوعاً بين الظنّ المعتبر وغير المعتبر، وإنّما هو تابع لوجود المصلحة وعدمها.

وأمّا معنى إعتباره؛ فهو أن يجعله الشّارع معتبراً، وواجب العمل بالجعل التّشريعي، فمجرّد لحاظ الشّارع طريقيّته لايلازم إعتباره شرعاً، فضلاً عن أن يكون معناه.

وإن شئت قلت: إنّ لحاظ الطّريقيّة من مقولة التّصوّر وجعل الإعتبار من

الإنشاء والحكم، ولا ربط بينهما.

أضف إلى ذلك: إنّ لحاظ الطّريقيّة لوكان ملازماً للإعتبار؛ لزم أن يلتزم بإمتناعه في القطع، لأنّ جعل الطّريقيّة والإعتبار فيه ممتنع، فلحاظ القطع الطريقي موضوعاً مطلقا يصير ممتنعاً، اللّهمّ إلّا أن يُدّعى أنّ ذاك اللّحاظ عين معنى الإعتبار، أعمّ من الذّاتيّ أو الجعلي، وهو كما ترى.

إستدلّ بعض الأساطين بعد القول بإمكان تمام صور أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يخالفه؛ كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الصّلاة يجب عليك التّصدّق، بقوله: فإن كان الظنّ تمام الموضوع، ترتّب عليه الحكم بلافرق بين أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر، وإن كان جزءً للموضوع، والجزء الآخر هو الواقع، فإن كان الظن معتبراً بالتّعبّد الشّرعي ترتّب عليه الحكم أيضاً، فإنّ أَحد جزءي الموضوع -وهو الظن- متحقّق بالوجدان، والجزء الآخر -وهو الواقع- متحقّق بالتّعبّد الشّرعي. وإن كان الظن غير معتبر لايترتّب عليه الحكم إلّا مع إحراز الجزء الآخر -وهو الواقع- بأمارة أُخرى معتبرة، أو بأصل من الأُصول المعتبرة.

وأمّا سائر الأقسام:

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه بما حاصله: إنّ الظن بالحكم وإن كان كالقطع بالحكم، من حيث عدم جواز أخذه موضوعاً لشخص هذا الحكم غايته أنّه في القطع يلزم الدّور القطعي، وفي الظنّ يلزم الدّور الظنّي، وهو محال كالقطع به، إلّا أنّه لما كان مع الظن مرتبة الحكم الظّاهري محفوظة؛ بمعنى أنّ الجهل لم يرتفع من أصله لبقاء إحتمال الخلاف معه، كان جعل حكم آخر في مورده مثله أو ضدّه ممكناً.

والسّرّ فيه: إنّه لايلزم حينئذ إجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادّين مع

اتّحاد المرتبة؛ بل مع إختلافهما. فالمظنون بسبب الجهل به وعدم رفع الستار عنه؛ كما ينبغي، يكون فعليّاً على فرض وجوده غير منجّز، والحكم الّذي قد أخذ الظن موضوعاً له يكون فعليّاً منجزاً، فيكون حالهما حال الحكم الواقعي والظّاهري، من حيث كون أحدهما فعليّاً غير منجّز والآخر فعليّاً منجّزاً.

ثمّ إستشكل ـ على دعوى جواز أخذ الظن بحكم، موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضدّه؛ نظراً إلى محفوظيّة مرتبة الحكم الظّاهري مع الظن ـ بأنّ هذه الدّعوى تشمل ماإذا كان الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعليّ مثله أو ضدّه، مع أنّه محال من جهة لزوم الظن بإجتماع الضدّين أو المثلين، وهما الحكمان.

ثمّ أجاب عنه؛ بما حاصله: إنّه لامانع من أخذ الظن بحكم فعليّ موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضدّه، فإنّ الفعليّ الّذي تعلّق به الظن، وإن كان على فرض وجوده فعليّاً، بمعنى أنّه حكم لوتعلّق به العلم لتنجّز، ولكنه غير منجز لعدم تعلّق العلم به، والفعلي الّذي قد أخذ الظن موضوعاً له فِعلي منجّز لتحقّق موضوعه، فلا تنافي بينهما[1] من جهة إختلاف المرتبة؛ لما سيأتي توضيحه في الجمع بين الحكم الظّاهري والواقعي إن شاء الله فانتظر.

بقيَ شيء لم يذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه هنا وهو أخذ الظن بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أُخرى منه، نظير ماتقدّم في القطع لامحذور في جوازه عقلاً عنده.

وأورد بعض المحقّقين على هذا الجواب بقوله: وهذا الكلام منه قدّس سرّه ممّا لم نفهمه ومافهمه تلامذته أيضاً حتّى سألنا أستاذنا العراقي قدّس سرّه عن مراده قال: مافهمناه، فإنّه لامعنى لقولنا إنّه لوقطع به لتنجّز بعد كونه منجّزاً فعلاً، والظن يكون معتبراً وموجباً لجعل الحكم فعلاً في مورده، سواء كان المراد

---

١ ـ قال المحقّق الإصفهاني لا تنافي بينهما لأنّ في التّناقض يشترط ثماني وحدات.

بالحكم الإرادة أوِ التّحريك والتّحرّك الخارجي، فإنّ إجتماع الإرادتين الفعليّتين بالنسبة إلى شيء واحد محال، سواء كانت من المثلين أو من الضدّين، وكذلك التّحريك الفعلي الّذي يتمّ جميع جهاته من الشّرائط، ورفع الموانع أيضاً لايتصوّر له أزيد من واحد، ضرورة أنّه أيضاً من إجتماع المثلين أو الضّدين.

لايقال: إنّ الظنّ الّذي هو جزء الموضوع، قلتم يكون كاشفاً ومنوِّراً لمتعلّقه، فنور المتعلّق منه، وأمّا نوره فمن أينَ حصل مع أنّه ظن.

لأنّا نقول: جواب هذا واضح، لأنّ نوريّة هذا الظن يكون بجعل الجاعل بعد كون المفروض أنّ الظن يكون معتبراً، أمّا غير المعتبر فلاكلام فيه هنا. وأمّا إشكال الدّخل في المصلحة وأنّه إذا أخذ جزء الموضوع يكون دخيلاً فيها: كما كان في القطع، ومثّلنا بمسألة الجهر والإخفات والقصر والتّمام، فيكون في المقام أيضاً ضرورة أنّه يلزم منه أيضاً تقدّم الشّيء على نفسه، من باب إنّه مالم يكن الظن بالحكم لايكون له مصلحة، والظن به متوقّف على وجوده، ولاجواب عنه. لا ثمَّ ولاهنا.

قال بعض المحقّقين: وأمّا أخذ الظنّ بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلّقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلّقه إن كان متعلّقاً بالموضوع، وهكذا المأخوذ في موضوع حكم مماثله أو مضادّه، فيكون الكلام فيه مثل مامرَّ في القطع بأنّه لايمكن.

أمّا الأوّل: فللزوم الدّور، لأنّ الظنّ بالحكم متوقّف على وجود الحكم قبله، حتى يظن به، ووجود الحكم متوقّف على الظن به، وهذا يوجب التّهافت في لحاظ الأمر. وتقدّم الشّيء على نفسه، ورؤية المتقدّم متأخراً، فإنّ الموضوع مقدّم على الحكم، والحكم متأخّر عنه، ففرض ماهو المتقدّم وهو الموضوع متأخّراً.

وأمّا الثّاني: فلأنّ إجتماع المثلين، كإجتماع الضّدّين محال، وحكم إجتماع الضّدّين أيضاً واضح. هذا في الظنّ المعتبر، وأمّا الظن غير المعتبر الّذي أُخذ في الموضوع أيضاً؛ لايمكن أن يكون أخذه بنحو جزء الموضوع أو تمامه في إثبات نفس حكم متعلّقه ولامثله ولاضدّه، حيث أنّه يلزم منه الدّور، وتوقّف الشيء على نفسه والتّهافت في اللّحاظ؛ كما في الظنّ المعتبر.

قال المحقّق العراقي[١] قدّس سرّه: إنّ الظن إذا كان حجّة شرعيّة فلاإشكال في عدم جواز أخذه موضوعاً بالنّسبة إلى نفس حكم متعلّقه، بعين ماذكرناه في القطع إلّا بنحو نتيجة التّقييد، ولايجوز أخذه أيضاً موضوعاً لحكم آخر يماثل أو يضادّ متعلّقه. وأمّا إذا لم يكن الظن حجّة شرعيّة، فلابأس بأخذه موضوعاً للحكم، وإن كان مضادّاً لحكم متعلّقه، ولايلزم إجتماع الضّدّين -لطوليّة الحكمين الموجب لإختلاف الرّتبة بينهما، إذ لامحذور حينئذ في أخذه في الموضوع بنفس ذاته بعد عدم حجّيته شرعاً، ومن ذلك يظهر صحة أخذه أيضاً موضوعاً لمماثل حكم المتعلّق بلاإقتضائه لتأكّد الحكمين. كيف والتأكّد يقتضي وحدة الوجود، ومع إختلاف الرّتبة، وطوليّة الحكمين يستحيل الإتحاد في الوجود، ومعه لايتصوّر التأكد. هذا كلّه إذا أُخذ الظن تمام الموضوع، وأمّا المأخوذ جزء الموضوع ففيه إشكال؛ منشؤه عدم إنتهاء الأمر بعد عدم حجّيّة الظنّ المزبور إلى إحراز جزئه الآخر، لاوجداناً ولا تعبّداً وتنزيلاً.

قال المحقّق النّائيني قدّس سرّه ماهذا ملخّصه: وأمّا أخذه موضوعاً لمضادّ حكم متعلّقه، فلايمكن مطلقا من غير فرق بين الظنّ المعتبر وغيره، للزوم إجتماع الضّدين ولوفي بعض الموارد، ولايندرج في مسألة إجتماع الأمر والنّهي؛ بل يلزم منه الإجتماع في محلّ واحد، وأمّا أخذه موضوعاً لحكم

١ ـ نهاية الأفكار القسم الأوّل من الجزء الثّالث ص٢٧.

المماثل؛ فإن لم يكن الظن حجّة ـ أي الظن غير المعتبر ـ فلا مانع منه، فإنّ في صورة المصادفة يتأكد الحكمان، فإنّ إجتماع المثلين إنّما يلزم لو تعلّق الحكمان بموضوع واحد وعنوان فارد، وأمّا مع تعلّقهما بالعنوانين فلا يلزم إلّا التأكد. وأمّا الظنّ الحجّة ـ أي الظنّ المعتبر ـ فلا يمكن أخذه موضوعاً للمماثل، فإنّ الواقع في طريق إحراز الشيء لا يكون من طواريه بحيث يكون من العناوين الثّانويّة الموجبة لحدوث ملاك غير ما هو عليه من الملاك، لأنّ الحكم الثّاني لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً لإرادة العبد، فإنّ الإنبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر إلى ذلك المحرز، كما لا يعقل ذلك في العلم أيضاً.

وقال قدّس سرّه في فذلكة المقام: إنّ الظن غير المعتبر لا يصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطّريقيّة؛ لا للمماثل ولا للمخالف. فإنّ أخذه على وجه الطّريقيّة هو معنى إعتباره، إذ لا معنى له إلّا لحاظه طريقاً. وأمّا أخذه موضوعاً لنفس متعلّقه إذا كان حكماً فلا مانع منه بنتيجة التّقييد مطلقا؛ بل في الظنّ المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التّقييد، فإنّ أخذ الظنّ حجّة محرِزاً لمتعلّقه، معناه أنّه لا دخل له في المتعلّق، إذ لو كان له دخل لما أخذ طريقاً، فأخذه مُحرِزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التّهافت، ولو بنتيجة التّقييد، وذلك واضح.

وأورد بعض الأكابر قدّس سرّه على كلامه:

أوّلاً: إنّ إختلاف العنوانين إن كان رافعاً لإجتماع المثلين فهو رافع لإجتماع الضّدّين، فإنّ محط الأمر والنّهي إذا كانا عنوانين مختلفين وفرضنا إتّفاقهما في موضوع واحد، فتعدد العنوان كما يرفع إجتماع المثلين، فكذلك يرفع إجتماع الضّدين، وأمّا إذا كان أحد العنوانين محفوظاً مع الآخر كما في المقام، فإنّ الخمر محفوظ بعنوانه مع مظنون الخمريّة، فكما لا يرفع معه التّضادّ، فكذلك لا يرفع به إجتماع المثلين.

وثانياً: إنّ ماذكره من ميزان إجتماع المثلين وميزان التأكد ممّا لاأساس له أصلاً، فإنّ التأكد إنّما هو مورده فيما إذا كان العنوان واحداً، لاماإذا كان العنوان متعدداً، كما ذكره قدّس سرّه، وكان تعلّق الأوامر به لأجل التأكيد، ثمّ التأكد قد يحصل بأداته، وقد يحصل بتكرّر الأمر والنّهي؛ كالأوامر الكثيرة المتعلّقة بعناوين الصّلاة والزّكاة والحجّ، وعناوين الخمر والميسر والرّبا، كما تجده في الشّريعة المقدّسة.

فهذه كلّها من قبيل التأكيد لاإجتماع المثلين، وتحكي هذه الأوامر المتظافرة عن إهتمام الآمر والناهي، وعن إرادة واحدة مؤكّدة لاعن إرادات، فإنّ تعلّق إرادتين بشيء واحد ممّا لايمكن، لِأنّ تشخص الإرادة بالمراد. هذا حال العنوان الواحد.

وأمّا مع إختلاف العنوانين فلايكون من التأكيد أصلاً، وإن إتّفق إجتماعهما في موضوع واحد، فإنّ لكل واحد من العنوانين حكمه، ويكون الموضوع مجمعاً لعنوانين ولحكمين، ويكون لهما إطاعتان وعصيانان، ولابأس به. ومااشتهر بينهم إنّ قوله: أكرم العالم، وأكرم الهاشمي، يفيد التأكيد إذا إجتمعا في مصداق واحد مما لاأصل له.

وثالثاً: إنّ ماأفاده من أنّ الظنّ المعتبر لايمكن أخذه موضوعاً للحكم المماثل معلّلاً تارة، بأنّ المحرز للشّيء ليس من العناوين الثّانويّة الموجبة لحدوث الملاك، وأُخرى بأنّ الحكم الثّاني لايصلح للإنبعاث ـ وإن خلط المقرر بينهما ـ.

فيردّ على الأوّل: إنّ عدم كون الظنّ المحرز من العناوين الثّانويّة الّتي توجب الملاك، هل هي من جهة كون الظنّ مختلفاً مع الواقع المظنون في الرّتبة، أو من جهة الإعتبار الشّرعي؟ فعلى الأوّل يلزم أن يكون الظن غير المعتبر أيضاً كذلك، وعلى الثّاني فنحن لانقبله حتى يقوم الدّليل على أنّ

الإعتبار الشّرعي مما ينافي الملاكات الواقعيّة ويرفعها.

والحاصل: لافرق بين الظنّ المعتبر وغيره إلّا في الجعل الشّرعيّ، وهو ممّا لايضادّ ملاكات النّفس الأمريّة، مع انّ الظن والقطع كسائر العناوين يمكن أن يكونا موجبين لملاك آخر.

ويرد على التّعليل الثّاني: إنّه يمكن أن لاينبعث العبد بأمرٍ واحد وينبعث بأمرين أو أوامر، وإمكان الإنبعاث يكفي في الأمر؛ ولولا ذلك لزم لغوية التأكيدات، مع أن المظنون بما أنّه مظنون يمكن أن يكون له ملاك مستقلّ في مقابل الواقع، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فلابأس عن تعلّق أمر مستقلّ.

وأمّا ماأفاده من أنّ أخذ الظن بالحكم موضوعاً لنفسه لامانع منه بنتيجة التّقييد، فيرد عليه ماأوردوا على أخذ العلم كذلك من لزوم الدّور.

وأمّا ماأفاده أخيراً من عدم جواز أخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم متعلّقه؛ معلّلاً بأنّ الظن محرزاً لمتعلّقه، معناه؛ إنّه لادخل له فيه، وهو ينافي الموضوعيّة.

ففيه إنّ ذلك ممنوع جدّاً. فإنّ الملاك يمكن أن يكون في الواقع المحرز بهذا الظن بعنوان المحرزيّة، فلابدّ من جعل المحرزيّة للتوصل بالغرض، لكن أخذ الظن كذلك محال من رأس، للزوم الدّور انتهى.

قال بعض الأساطين: وأمّا أخذ الظنّ بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلّقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلّقه إن كان متعلّقاً بالموضوع، فهو غير ممكن؛ لإستلزامه الدّور على ماتقدّم بيانه في القطع. إذ لافرق بينه وبين القطع من هذه الجهة بلافرق بين الظنّ المعتبر وغيره في هذه الصّورة وأمّا أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يضادّه، فإن كان الظن معتبراً فلاينبغي الإشكال في عدم إمكانه، إذ مقتضى حجّيّة الظن هو الإنبعاث نحو عمل، ومقتضى الحكم المضادّ هو الإنبعاث نحو ضدّه، فلايمكن الجمع بينهما في مقام الإمتثال، ومعه لايصلح تعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم.

هذا مضافاً إلى ماذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضادّ من لزوم إجتماع الضّدّين في مقام الجعل، فراجع.

وبالجملة: حكم الظنّ المعتبر هو حكم القطع في هذه الجهة، فكما لايمكن ذلك في القطع لايمكن في الظنّ المعتبر أيضاً. وإن كان الظن غير معتبر، فالتزم صاحب الكفاية قدّس سرّه بإمكانه بدعوى أنّ الظن غير المعتبر في حكم الشّكّ، فتكون مرتبة الحكم الظّاهري معه محفوظة، فلايلزم من جعل الحكم المضادّ في فرض الجهل بالواقع إجتماع الضّدين، وإلّا فلايمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظّاهري في جميع موارد الجهل بالواقع.

وعليه فيمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع قام على حرمته ظن غير معتبر، لأنّ تعدد المرتبة مانع عن التّضاد بين الحكمين.

وأجاب عن كلام صاحب الكفاية: إنّ ماذكره قدّس سرّه وإن كان صحيحاً في نفسه، فإنّ جعل التّرخيص موارد الشّكّ في الوجوب أو الحُرمة -على ماهو مقتضى أدلّة البراءة- مما لاإشكال فيه، مع أنّه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لامنافاة بين الترخيص الظّاهري في ظرف الجهل والإلزام الواقعي؛ كما هو مذكور في محله، إلّا أنّه لاربط له بالمقام؛ إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظّاهري وعدمه؛ بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث أنّه يمكن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يضادّه أم لا، كما هو الحال في القطع. فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم مضادّ لمتعلّقه، بإعتبار الحكم الواقعي، إذ لايتصوّر فيه حكم ظاهريّ.

والصّحيح: إنّ أخذ الظن بحكم -في موضوع حكم آخر مضادّ له- غير ممكن، وإنْ كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الشّيء الفلاني حَرُم عليك هذا الشّيء، وذلك لما تقدّم في القطع؛ من أنّ

الحكم الّذي أُخذ في موضوعه الظن وإن كان مقيّداً بصورة الظن إلّا أن الحكم الّذي تعلق به الظن مطلق، وإطلاقه يشمل صورة الظن به، فيلزم إجتماع الضّدين في هذا الفرض، ففي مفروض المثال الحُرمة، وإن كانت مقيّدة بصورة الظن بالوجوب، إلّا أنّ إطلاق الوجوب يشمل ما لو تعلّق به الظن وما لم يتعلّق به؛ ففي صورة تعلّق الظن به يلزم الاجتماع الوجوب والحرمة، وهو محال. والتّوهم -أنّه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلايكون هناك إلّا حكم واحد، وهو ما اخذ الظن في موضوعه- مدفوع بأنّه يكفي في الإستحالة إحتمال مطابقته للواقع، فإنّ إحتمال الضّدين أيضاً محال. كما هو ظاهر.

وقال أيضاً: وأمّا أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون الظن معتبراً شرعاً، فهو ممكن؛ لِأنّ النّسبة بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه، ولوفي نظر الظّان، إذ الظن وإن كان علماً تعبّداً إلّا أنّه يحتمل مخالفته للواقع وجداناً، ففي مورد الإجتماع يلتزم بالتأكد.

وبهذا ظهر: أنّ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مما لامانع منه، ولوقلنا بعدم إمكان ذلك في القطع، إذ القاطع لايحتمل أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النّسبة بين الواقع وتعلّق القطع به في نظر القاطع؛ هو العموم المطلق، فيمكن أن يتوهّم أن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله؛ مستلزم لإجتماع المثلين في نظر القاطع؛ وإن تقدّم دفع هذا التوهم، وأما أخذ الظّن بحكم في موضوع حكم يماثله؛ فليس فيه إلّا إجتماع العنوانين، فيلتزم بالتّأكد؛ كما هو الحال في جميع موارد إجتماع العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين، وإن كان الظن غير معتبر فأخذه في موضوع الحكم المماثل بمكان من الإمكان؛ بل نقول بالإمكان فيه، ولوقلنا بالمنع في الظنّ المعتبر من جهة كونه علماً تعبّداً بخلاف الظن غير المعتبر، إذ لايتصوّر فيه مانع أصلاً.

قال بعض المحقّقين: إنّ الظن غير المعتبر لايكون مثبتاً لمعلقه حتى يكون

الباب من إجتماع الضدين أو المثلين، فيما كان جزء الموضوع، لأنّ الظن بالحرمة الواقعيّة إذا كان موجباً للحكم بالحرمة أو الوجوب يحتاج الموضوع إلى جزئين؛ الظن وهو غير معتبر، ومتعلّقه وهو أيضاً لايثبت به، فلايحصل موضوع الحكم أصلاً.

نعم، فيما إذا كان الظن تمام الموضوع بنحو الصفتية؛ بأن يكون هو المدار لوجود الحكم، بحيث أنّه إذا حصل الظن في النفس حصل صفة تكون تمام الموضوع للحكم بالحرمة أو الوجوب، ولولم تثبت الحرمة المتعلّق بها الظن.

وأمّا الجهة الثّالثة: على فرض كون الظن حجّة بالجعل، هل تقوم الأمارات الأُخرى في طوله مقامه، وكذلك الأُصول المحرزة وغيرها ممّا له رتّبة ثانية أو ثالثة مقام ماتقدّم رتبة.

وبعبارة أُخرى: كما إنّه قد مرّ البحث في أنّه هل تقوم الأمارات والأُصول مقام القطع الوجداني إذا كان طريقاً محضاً، أو جزء الموضوع أو تمامه على الطّريقيّة، أو على الصفتيّة، فهل يقوم الظنّ الآخر في طول بعض الظّنون، أو أصل محرز في طول الأمارة أو غير محرز كذلك مقامه في الحجّيّة، مثلاً إذا قيل تثبت الملكية بشهادة العدلين؛ فهل تقوم اليد وأصالة الصّحّة بالنسبة إلى مافي اليد مقام شهادتهما، أو أصالة الصحّة مقام اليد؛ بناءً على أنّها أمارة، وليس لها لوازم؛ أي لاتكون مثبتاتها حجّة على ماهو التّحقيق، أو بناءً على كونها أصلاً محضاً أم لا؟ فيه خلاف.

قال بعض المحقّقين: أمّا الظنّ الطّريقيّ المحض فيقوم مقام الظنّ الّذي في طوله بالورود، لأنّ المراد من القيام مقامه: إنّ الواقع يحتاج إلى المحرز، والأمارات كلّها محرزة للواقع؛ لكن بعضها في طول بعض، وكذا الأُصول المُحرزة. فعلى مسلكنا كل أمارة بنفسها حجّة، ولا تكون مقام شيء آخر، ولكن شيخنا العراقي قدّس سرّه لم يقبل مسلكنا هذا؛ بل يقول: بأنّ كلّ

واحدة من الأمارات الطّوليّة تكون في مقام الأُخرى.

والحاصل: طوليّة الأمارة مثلاً تكون في باب الحيض، العادة والتّميز والرّجوع إلى الأقران والأقارب في غير الناسية، والرّجوع إلى العدد المعيّن في الرّوايات من التّحيّض في كل شهر ثلاثة أو سبعة أو ستة أيام على ماهو المُحرَز في محلّه، فنحن نقول العادة وإن كانت متقدّمة على التّميز بالصّفات ولكن لايكون معنى الرّجوع إلى التّميز هو كونه مقام العادة، بل بنفسه أمارة على الحيضيّة وهكذا الرّجوع إلى الأقارب، ثمّ الرجوع إلى الرّوايات في تعيين العدد، فإنّ الشّارع جعل إحداهنّ الأمارة بنفسها، لكن بعضها في ظرف عدم بعض الآخر، ولامعنى لقولنا: يكون هذا مقام ذاك مع جعل المحرزيّة من الشّارع لكل منها. هذا كلّه بالنّسبة إلى الظنّ الطّريقي.

وأمّا الظنّ الجزء الموضوع أو تمامه على وجه الطّريقيّة، فتارةً يكون البحث في الظنّ المعتبر، وتارةً يكون في ماهو غير معتبر. أمّا ماهو المعتبر فإنْ كان جزء الموضوع لحكم آخر مثل مايقال: إذا ظننت بحرمة شيء يجب عليك التّصدق بدرهم. فإنّ هذا القسم من الظن يقوم جميع الأمارات المعتبرة مقامه، ولوكان الموضوع بعض أقسامه، مثل أن يقال: إذا شهد العدلان بملكية شيء لشخص يكون التّصدق واجباً، فإذا صارت اليد أو أصالة الصحّة في العقد سبباً للملكيّة أيضاً يمكن أن يحصل جزء الموضوع به؛ وهو الظن بالملكيّة.

وهذا يكون قيامه مقام غيره بالورود لابالحكومة، ويكون أحسن حالاً من قيام الأمارة مقام القطع الوجداني؛ ضرورة أنّ الظّاهر كما مرَّ في القطع المأخوذ جزء الموضوع هو الوجداني، فقيام الأمارة مقامه يكون بالحكومة، وفرض المظنون كالمقطوع بواسطة التّوسعة في دليل إعتباره بخلاف المقام، فإنّ الظنّ المأخوذ جزء الموضوع أو تمامه يكون أحد أفراد المحرز، فإذا حصل المحرز يكون جزء الموضوع حاصلاً بالوجدان لابالحكومة، والمخالف هنا أيضاً شيخنا العراقي، فإنه

يقول بعدم قيام بعض الظنون مقام البعض الآخر، إذا كان الدخيل شخص الظنّ الخاص.

ثمّ لوأُخذ شخص الظن الخاص جزء للموضوع، يكون لظنّ آخر معتبر أن يقوم مقامه، مثل ما إذا قيل إذا ظننت بالملكيّة من طريق الأمارة يجب لك التّصدق بدرهم، فإنّه يقوم الظنّ الحاصل من اليد مقامه.

هذه كلمات القوم؛ وأمّا نحن فنقول:

أمّا الجهة الأُولى: وهي هل حجيّة الظن ذاتيّة أو جعلية.

قد عرفت؛ في بحث قيام الطّرق والأمارات المعتبرة والأُصول بدليل إعتبارها مقام القطع: لاجعل في الطّريق ولا تأسيس في الأعذار وستسمع تفصيل الكلام في حجّيّة الأمارات. وبالجملة إحتمال الخلاف في الظّنون والطّرق والأمارات من المشكّكات، ولها مراتب متعددة؛ مثلاً الظنّ الحاصل من صياح الدّيك وهبوب الرّياح على طلوع الفجر غير ظنّ الحاصل من السّاعة الدقيقة. فأوّل مرتبة من اعتقاد الرّاجح إلى مرتبة متاخمة للعلم كلّها ظنّ، والظنّ المتاخم والمتعاقب للعلم فوق مراتب الظّنون، ومنه يحصل الإطمئنان.

فمراتب الظنّ من مرتبة واحدة ـ وهي الرّجحان والخروج عن الشّكّ ـ إلى مرتبة المائة وهي المتاخمة للعلم، كل تلك المراتب ظنون. بعضها معتبر ومعمول عند العقلاء وبعضها غير معتبر ومتروك عندهم، ولكن كلاهما أمر تكويني غير قابل للجعل التّعبّدي.

وأمّا الجهة الثّانية: فهي في أقسام الظن: الظّنون غير المعتبرة خارج عن البحث، وأمّا الظنّ المعتبر فهو كالقطع من حيث الأقسام، فلايمكن أخذ الظن بحكم في موضوع شخصه للزوم الدّور الظنّي وساير المحاذير، وهو محال كالقطع به. وكذا لايمكن الظن موضوعاً لمضادّ حكم متعلّقه، للزوم إجتماع الضّدين ولاأخذه موضوعاً لمماثل حكم متعلّقه، للزوم إجتماع المثلين، كل ذلك لأجل

أنّ الواقع لايخلو من حكم. والكلام يكون في التأسيس، والتأسيس مسبوقاً بالعدم، وتعدد التأسيس غير معقول بعد القول ببطلان التّصويب، والحكم الظّاهري. فالظن والأمارات والطرق لولم تصب الواقع لم تكن مؤداها حكم الله ولم تكن أزيد من عذر، فليس الظن والأمارة علة لثبوت الحكم على الواقع ولاواسطة في عروض الحكم عليه. فالأقسام الصّحيحة من الظنّ المعتبر كالأقسام الصّحيحة القطع خمسة، وهي: الظنّ الطّريقي المحض، والظنّ المتعلّق بموضوع خارجي، أو متعلّق بحكم شرعي؛ أُخِذَ موضوعاً لحكم آخر يخالف متعلقه بنحو الطّريقيّة أو الصفتيّة؛ تمام الموضوع أو جزء الموضوع.

أمّا الجهة الثالثة: في قيام الظنّ الواقع في طول الظنّ الآخر مقامه.

هل الأمارات الواقعة في طول الأُخرى تقوم مقامها وكذا الأُصول المحرزة وغيرها، مما له رتبة ثانية أو ثالثة في مقام ماتقدّم رتبة؟

قد مضى منّا: الأُصول الّتي لها نظر [ما] إلى الواقع؛ تكون أمارات ضعيفة.

والحق عندنا في جواب المسألة هو: أنّ كل واحد من الأمارات بنفسها حجّة ومصاديق للموضوع حقيقةً، ولا تكون مقام شيء آخر، فقيام الظنّ الطّريقيّ المحض في طول الأُخرى مقامه؛ ورود لاالحكومة.

ثمرة البحث:

نذكر من جلة ثمرات البحث ثلاث مسائل.

١ ـ قالوا وادّعوا الإجماع: بأنّ سلوك طريق مظنون الضّرر معصية ولوإنكشف الخلاف، فلوفاتت الصّلاة منه في سفرٍ مظنون الضّرر، لابُدّ من القضاء تماماً، ولوبعد إنكشاف عدم الضّرر.

٢ ـ الظّان بضيق الوقت، يجب عليه البدار، ولولم يبادر كان عاصياً،

ولوانكشف بقاء الوقت.

٣ ـ الظّان بالتّضرّر من الوضوء إرتكب الحرام ولوانكشف عدم الضّرر.

أقول: قد ظهر حال المسائل الثلاثة في بحث التجري: بأنّه بعد كشف الخلاف لاتبقى معصية، فالمتعيّن هوالذي ذكرناه من الأعلام في ص ١٤٩، وامّا ثمرة قيام الأمارات مقام ما هو في طولها قد مضى بعض أمثلتها في ص ١٦١ فراجع.

الإلتزام بالإحكام وراء العمل لازم أم لا؟

المقام الخامس:

هل تنجز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملاً ـ يقتضي موافقته إلتزاماً، والتسليم له إعتقاداً وإنقياداً؟ كما هو اللاّزم في الأُصول الدّينيّة والأُمور الإعتقاديّة، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، أحدهما بحسب القلب والجنان، والآخر بحسب العمل بالأركان، فيستحقّ العقوبة على عدم موافقته إلتزاماً ولومع موافقته عملاً، أو لايقتضي، فلايستحقّ العقوبة عليه؛ بل إنّما يستحقّها على مخالفته العمليّة؟ قولان:

للمسألة جهات من البحث لابدّ من التّعرّض لها وتنقيحها:

الأُولى: في معنى الإلتزام.

الثّانية: هل يمكن تعلّق الأمر أو النّهي على الإلتزام القلبي أم لا؟

الثّالثة: على فرض إمكان تعلق الأمر أو النّهي على الإلتزام القلبي، هل موافقة الإلتزاميّة في الفروعات واجبة أم لا؟

الرّابعة: على فرض التّسليم بأنّ موافقة الإلتزامية في الفروعات واجبة، ماهي وظيفة المكلّف في التّكليف المردد؟

أمّا الجهة الأُولىٰ: قال بعض: وَلِيَعْلَم أنّه يجب تصديق النّبي صلّى الله عليه وآله في كلّ ماجاء به من الأحكام الإلزاميّة وغير الإلزاميّة؛ بل فيما أخبر به من الأمور التّكوينية الخارجيّة من الأرض والسّماء ومافيها وماتحتها ومافوقهما، فإنّ تصديقه صلّى الله عليه وآله في جميع ذلك واجب، ولكنّه خارج عن محل البحث لكونه من أُصول الدّين لامن الفروع، بإعتبار أنّ تصديقه صلّى الله عليه وآله في جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوّته صلّى الله عليه وآله، ويجب أيضاً الإتيان بالواجبات التّعبّديّة مضافاً إلى الله سبحانه وتعالىٰ ومتقرّباً بها إليه، على ماذكرناه في البحث التّعبدي والتّوصّلي، وهذا الوجوب -أي وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد التّقرّب- أيضاً خارج عن محلّ الكلام، فإنّه مختص بالتّعبّديّات، ووجوب الموافقة الإلتزاميّة على تقدير تسليمه لاإختصاص له بالتّعبّديّات؛ بل يجري في التّوصليّات أيضاً، فليس المراد من الموافقة الإلتزامية -في محلّ الكلام- هو الإتيان بالواجب مع قصد القربة؛ بل المراد هو الإلتزام القلبي بالوجوب المعبّر عنه بعقد القلب، فيكون كلّ واجب -على تقدير وجوب الموافقة الإلتزاميّة- منحلاً إلى واجبين: العمل الخارجي الصّادر من الجوارح، والعمل القلبي الصّادر من الجوانح[1].

قال بعض آخر: في حقيقة الإلتزام في النّفس نوع خفاء، والحقّ وراء العلم والتّصديق بالشيء يكون شيء آخر، مثل البناء والإلتزام على ماعُلِم، وهذا فعل من أفعال النّفس ومن مقولة الفعل، يقال بالفارسيّة «گردن نهادن آنچه را ميداند»[2].

وقال ثالث: الإلتزام بمعنى عقد القلب لايمكن أن يتعلّق به الأمر والنهي؛ بل هو من الأُمور القهريّة التّابعة للعلم، وليس من الأُمور الجعليّة. والإلتزام

---

١ - مصباح الأُصول ج٢ ص٥١.

٢ - مجمع الأفكار ج٣ ص٧٨.

بمعنى البناء القلبي على الإلتزام العملي أمر معقول يتعلّق به الأمر والنّهي، ولكن يعدّ من شعب الإنقياد والتّجرّي[١].

وقال المحقّق العراقي: الإلتزام في مورد البحث مقابل الجحود يكون بحسب عناوين تفصيليّة التّكاليف، كما أنّ العلم يقابل الشّكّ.

أمّا الجهة الثّانية: هل يمكن تعلّق الأمر أو النّهي بالإلتزام القلبي أم لا؟

قال بعض الأكابر قدّس سرّه: إنّ العوارض النّفسانيّة كالحبّ والبغض والخضوع والخشوع ليست أُموراً إختياريّة حاصلة في النّفس بإرادة منها وإختيار؛ بل وجودها في النّفس إنّما تتّبع لوجود مباديها، ومن صغرى الجزئيّة لهذه القاعدة الكلّيّة التّسليم القلبي والإنقياد الجناني والإعتقاد الجزمي لأمرٍ من الأُمور، فعند حصول علل هذه الأُمور وأسبابها ومباديها يمتنع الإعتقاد بأضدادها، فتخلّفها عن المباديء ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع، نعم،لامانع من إنكاره ظاهراً وجحده لساناً لاجناناً وإعتقاداً، وإليه يشير قوله عزّ وجلّ: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً»[٢].

هذا هو الحقّ القراح في هذا المطلب من غير فرق بين الأُصول الإعتقاديّة والفروع العمليّة، من غير فرق أيضاً بين أن يقوم عليها برهان عقليّ أو ثبت بضرورة الكتاب والسنّة، أو قامت عليه الأدلّة الثّابتة حجّيّتها بأدلّة قطعيّة من الأدلّة الإجتهاديّة والفقاهيّة، فلوقامت الحجّة عند المكلّف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها يمتنع عليه أن يعقد القلب على خلافها، أو يلتزم جدّاً على طهارته، إلّا أن يرجع إلى تخطئة الشّارع؛ والعياذ بالله، وهو خارج عن المقام.

وبذلك يظهر: أنّ وجوب الموافقة الإلتزاميّة وحرمة التّشريع لايرجع إلى محصّل؛ إن كان المراد من التّشريع هو البناء والإلتزام القلبي على كون حكم

---

١ ـ تهذيب الأصول ج٢ ص١١٩.

٢ ـ سورة النّمل الآية ١٤.

من الشّارع، مع العلم بأنّه لم يكن من الشّرع، أو لم يعلم كونه منه. ومثله وجوب الموافقة، وهو عقد القلب إختياراً على الأُصول والعقائد والفروع الثّابتة بأدلّتها القطعيّة الواقعيّة.

والحاصل: إنّ التّشريع بهذا المعنى أمر غير معقول؛ بل لايتحقّق من القاطع حتّى يتعلّق به النّهي، نعم التّظاهر والتّديّن ظاهراً وعملاً بشيء ليس من الدّين إفتراءً عليه وكذباً على الله ورسوله وعترته الطّاهرين أمر ممكن محرّم لاكلام فيه.

فظهر: أنّ وجوب الموافقة الإلتزاميّة عين وجوب العقد، والتّصميم إختياراً على الأحكام والفروع الثّابتة من الشّرع بعد قيام الحجّة أمر غير معقول؛ لاتقع مصب التّكليف.

وحمل كلامهم على وجوب تحصيل مقدّمات الموافقة الإلتزاميّة، وحرمة تحصيل مقدّمات خلافها ـ كما ترى، وأمّا إن كان المراد منه هو البناء القلبي على إلتزام العملي وإطاعة أمر مولاه، ويقابله البناء على المخالفة العمليّة، فهو بهذا المعنى أمرٌ معقول؛ تعدّان من شُعَبِ الإنقياد والتّجرّي.

ثمّ قال: وبذلك يتّضح أنّ ماذهب إليه سيّد الأساتذة المحقّق الفشاركي رحمه الله من وجود التّجزّم في القضايا الكاذبة على طبقها حتى جعله قدّس سرّه مناطاً لصيرورة القضايا، ممّا يصحّ السكوت عليها، وأنّ العقد القلبي عليها يكون جعليّاً إختياريّاً لايخلو من ضَعْف.

وقد أوضحه شيخنا العلامة قدّس سرّه وقال: إنّ حاصل كلامه: إنّه كما أنّ العَلم قد يتحقّق في النّفس بوجود أسبابه، كذلك قد يخلق النّفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام تصير جملة يصحّ السّكوت عليها، لأنّ تلك الصّفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقّق في الخارج.

لكن فيه: أنّ العلم والجزم من الأُمور التكوينيّة الّتي لا توجد في النّفس إلّا بعللها وأسبابها التّكوينيّة، وليس من الأُمور الجعليّة الإعتباريّة، وإلّا لَزِمَ جواز الجزم في النّفس بأنّ الإثنين نصف الثّلاثة، أو أنّ الكلّ أصغر من الجزء ومأأشبه من القضايا البديهيّة، وبالجملة ليس الجزم والعلم من الأفعال الإختياريّة حتّى نوجده بالإرادة والإختيار.

وأمّا ماذكره: من كون الجزم هو المناط في القضايا الصّادقة والكاذبة، فهو وإنْ كان حقّاً إلّا أنّ الجزم في القضايا الصّادقة حقيقيّ واقعيّ، وفي الكاذبة ليست إلّا صورة الجزم وإظهاره، وماهو المناط في الصّدق والكذب هو الإخبار الجزمي والإخبار عن شيء بصورة الجزم والبتّ، وأمّا التجزّم القلبي فلاربط له لصحّة السّكوت وعدمها، ولاللصدّق والكذب.

والشّاهد عليه: أنّه لوأظهر المتكلّم ماهو مقطوع بصورة التردّد، فلايتّصف بالصدّق والكذب، ولايصح السّكوت عليه، وتوهّم -أنّ المتكلّم ينشأ حقيقة التردّد في الذّهن، ويصير مردّداً بلاجعل وإختراع - كما ترى.

ثمّ ذكر الوجه الّذي ذكره المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه لصحّة تعلّق الأمر والنّهي بالإلتزام والجواب عن هذا الوجه أيضاً بقوله: فقال - أي المحقّق الإصفهاني -:

إنّ الفعل القلبي ضرب من الوجود النّوري، والوجود في قبال المعقولات، وهو من العلوم الفعليّة دون الإنفعاليّة، والأفعال القلبيّة أُمور يساعدها الوُجدان، فإنّ الإنسان كثيراً[ما]يعلم بأهليّة المنصوب من قِبَلِ من له النَّصب، لكنّه لاينقاد له قلباً، ولايقرّ بِهِ باطناً؛ لخباثة نفسه أو لجهة أُخرى، وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سوطه وسَطْوته. وهكذا كان حال كثير من الكفّار بالنّسبة إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله حيث أنّهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولوكان ملاك

الإيمان الحقيقي نفس العلم، لزِمَ أن يكونوا مؤمنين-به، أو جعل الإيمان الّذي هو أشرف الكمالات مجرّد الإقرار باللّسان، حتّى يلزم كفرهم لأجل عدم الإقرار.

وأنت خبير بأنّه، قدّس سرّه لم يبرهن على أن الإلتزام من العلوم الفعليّة دون الإنفعاليّة؛ بل من القريب كونه من إنفعالات النّفس ومن الكيفيّات الحاصلة لها من المبادي الموجودة فيها، أو حاصلة لها، وماقال إنّ الكيفيّات النّفسانية محصورة، غيروجيه؛ لعدم قيام برهان على حصرها. فالأشبهُ أن تكون نحوتلك الحالات من مقولة الكيف ومن الكيفيّات النفسانيّة الّتي تنفعل بها النفس، فما إدّعاه من أنه ضَرْب من الوجودوهولا يدخل تحت مقولة غيرصحيح؛ لأنّ الموجود في صقع الإمكان لايمكن أن يكون موجوداً مطلقاً، فيلزم وجوب وجوده وهو خلف؛ بل يكون موجوداً مقروناً بالحدّ والحدود، فيتألّف من وجود وماهيّة ويدخل -على وجه التسامح- تحت إحدى المقولات. أضِف إلى ذلك ماعرفت: أنّ الإلتزام لاينفك عن العلم بالشيء، وأنّه يستتبع الإلتزام في كمّه وكيفه، في تفصيله وإجماله على مقدار علمه، ويوجد ذلك الإلتزام في لوح النّفس غب حصول العلم.

وقد عرفت: أنّ جحد الكفّار لم يكن إلّا جحداً في الظّاهر؛ لعنادهم وعداوتهم وحبّ الرئاسة والعصبيّة الجاهليّة، وإلّا فكيف يمكن الإنكار الباطني مع العلم الوُجداني بالخلاف، فهل يمكن إنكار وجود اليوم مع العلم بوجوده، ولايلزم ماذكر أنْ يكون الإيمان هو العلم فقط حتّى يُقال: إنّ الشيطان كان عالماً بجميع المعارف، مع أنه عُدّ من الكفار، كما لايلزم من ذلك أيضاً؛ كون الإنقياد والتّسليم القلبي حاصلين في النّفس بالإختيار، بل الإيمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخضوع القلب للنّبوّة. وقد فصّلنا حقيقة العلم والإيمان في بعض مسفوراتنا، وأوضحنا فيه: انّ الإيمان ليس مطلق العلم الّذي يناله العقل ويعدّ حظّاً فريداً له. وبما أنّ المقام لايسع طرح تلك الأبحاث، فليرجع

من أراد التفصيل إلى محالّه. فظهر أنّه لايلزم من عدم كون العلم عين الإيمان، كون الإلتزام والإنقياد إختيارياً متحقّقاً بالإرادة. هذا كله: في إمكان تعلّق الوجوب على الإلتزام وعدمه. انتهى.

الجهة الثّالثة: على فرض إمكان تعلّق الأمر أو النّهي على الإلتزام، هل موافقة الإلتزاميّة في الفروعات لازمة وواجبة أم لا[١]؟

ومنشأ وجوبها الّذي هو العلّة على فرض وجوبها، طُرُق.

الأوّل: من باب الملازمة العقليّة؛ كما في المقدمة وذي المقدّمة.

الثّاني: من باب حكم العقل بوجوب الإلتزام لامن هذه الجهة.

الثّالث: وجوب الإلتزام شرعيّاً من باب دليل خاص.

أمّا الأوّل: وهو القول بالوجوب من باب الملازمة العقليّة: واستدلّ الشّيخ الأعظم قدّس سرّه، بعد قوله: إنّ الإلتزام بالأحكام وراء العمل غير لازم.

بما ملخّصه: وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي مع قطع النّظر عن العلم غير ثابت، لِأَنّ الإلتزام بالأحكام الشّرعيّة الفرعية إنّما يجب مقدّمة للعمل، وليست كالأُصول الإعتقاديّة يطلب فيها الإلتزام والإعتقاد من حيث الذّات، فإذا فُرِضَ العلم تفصيلاً بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف، لكنّه فعله لالداع الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم لوأخذ في ذلك الفعل نيّة القربة فالإتيان به

---

١ ـ مصباح الأصول ج٢ ص٥٢ قال: التحقيق عدم وجوب الموافقة الإلتزامية إذ لم يدل عليه دليل من الشّرع ولامن العقل. أمّا الأدلّة الشرعيّة فظاهرها البعث نحو العمل والإتيان به خارجاً لاالإلتزام به قلباً. وأمّا العقل فلايدل على أزيد من وجوب إمتثال أمر المولى فليس مايدلّ على لزوم الإلتزام قلباً .

تهذيب الأصول ج٢ ص١٢٢ قال: فالظّاهر عدم وجوب الإلتزام لعدم الدّليل عليه، في الفرعيّات نقلاً وعقلاً، وعدم إقتضاء التّكليف إلّا الموافقة العمليّة، وحكم الوجدان بعدم إستحقاق العبد للعقوبتين على فرض مخالفة التّكليف عملاً والتزاماً، وعدم إستحقاقه للعقوبة مع العمل بلاإلتزام، وإستحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل والإلتزام.

لاللوجوب مخالفة عمليّة ومعصية لترك المأمور به.

قال بعض المحقّقين: لامقدّميّة للإلتزام أصلاً، لامن باب حكم العقل ولامن باب حكم الشّرع.

لايُقال: إنّ الإلتزام بالعمل واجب من باب أنّه مالم يلتزم لايأتي بالعمل، ومع إحتمال وجوبه يجب حيث أنّ دفع الضّرر المحتمل واجب عقلاً، كما أنّ دفع الضّرر القطعي كذلك.

وبعبارة أُخرى: العقل يحكم بأنّ رسوم العبوديّة يقتضي الإلتزام بنبوّة النّبي صلّى الله عليه وآله والتسليم له، وأنّ من يأبى عن ذلك خرج عن رسوم العبوديّة، ودفع الضّرر المحتمل لازم أيضاً.

لأنّا نقول: لايتوقّف العمل عليه، والضّرر المحتمل مع وجود المُؤمِّن لاعقاب عليه، ففي المقام إذا لم يكن دليل على الوجوب فأصل البراءة يحكم بعدم وجوب دفعه. وأمّا الخروج عن رسوم العبوديّة فهو وإن كان كذلك ولايكون هذا عبداً منقاداً، ولكن لاربط له بالوجوب، فانّ سوء النفس شيءٌ، والحكم بأنّه يجب للشّخص إطاعتان: إطاعة لنفس العمل، وإطاعة بالنّسبة إلى الإعتقاد؛ شيء آخر، يحتاج إلى الدليل؛ كما قلنا في التّجرّي: إنّه كاشف عن سوء النفس، ولاحكم له شرعاً.

قال بعض الشّرّاح: الحقّ وجوب الإلتزام بالأحكام ولوبنحو الإجمال ثابت عقلاً، وليس وجوبه مقدّمياً محضاً لأجل العمل بها؛ بل الظّاهر؛ أنّ الإلتزام بالأحكام الشّرعيّة الإلٰهيّة واجب نفسياً من حيث هو، كالأُصول الإعتقاديّة عيناً على نحو لايكون المُؤمِّن مُؤمِّناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام الإلٰهيّة بعد حصول العلم له واليقين به، فضلاً عمّا إذا لم يذعن بجميعها، ولم يلتزم بشيء منها، ويظهر ذلك كلّه من الأخبار الكثيرة أيضاً، المرويّة في الوافي -في كتاب الإيمان والكفر، في أبواب تفسير الإيمان والإسلام؛ سيّما حدود الإيمان

والإسلام- ففي بعضها قال: قلت لِأبي عبدالله عليه السّلام: أوقِفْني على حدود الإيمان، فقال: شهادة أن لاإله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، والإقرار بجميع ماجاء به من عند الله. (الحديث).

وأمّا الثّاني: وهو حكم العقل بوجوبه من باب إنّ شكر المنعم واجب، فكما أنّ العلم بوجود الله تعالى ومعرفته واجب من باب إنّ الشّكر يقتضي ذلك، فكذلك يقتضي أن يعتقد بنبوّة النّبيّ صلّى الله عليه وآله، مثلاً من حيث أنّه جاء بالأحكام، والإلتزام بأحكامه لازم؛ حيث أنّه يعتقد به بواسطة هذه الأحكام، فمن لم يلتزم بأحكامه كأنّه لم يلتزم بنبوّته واقعاً.

وأجاب عنه بعض المحقّقين: إنّ الإعتقاد بالنّبوّة وإن كان واجباً من باب الشّكر ولكن لايقتضي هذا، الإعتقاد بكلّ حكم حتّى ماجاء به في حيض النّساء مثلاً، اللّهم إلّا أن يُقال: الإعتقاد الإجمالي بالأحكام حيث كان لازماً من باب الشّكر فينحل إلى جميع الأحكام، فالإعتقاد بجميعها لازم، فعلى هذا الفرض يلزم الإلتزام بجميع الأحكام.

وأمّا الثّالث وهو: وجوب الإلتزام بالإلتزام من باب الحكم الفقهيّ الشّرعيّ التّعبّديّ- قال بعض المحققين- لازمه أن يقال: إنّ الإلتزام بالتزام الإلتزام، وهكذا لازم على نحو التّسلسل[1]؛ وهو محال، على إنّه لا دليل على وجوبه نقلاً.

ثمّ قال: وعلى فرض القول بوجوب الإلتزام، يجب أن يكون بالنّسبة إلى ماهو المعلوم تفصيلاً بالتّفصيل، وبالنّسبة إلى ماهو المعلوم بالإجمال بنحو الإجمال، فيكون ملتزماً بما جاء به النّبيّ صلّى الله عليه وآله. ولايخفى أنّ الإجمال

١- قال مقرر بحثه: لوقلنا بوجوب الإلتزام من باب الحكم الشّرعي والتّعبّد من دليل، إمّا من باب المقدميّة أو طريق آخر، لايلزم منه التّسلسل المحال، بل يكون مثل الدّليل الدّال على وجوب تصديق العادل تعبّداً، فإنّه ينحل إلى الأفراد ويشمل حتى نفسه، من باب أنّ الحكم يكون على الطّبيعي، وكلما يعتبر المعتبر للإلتزام فيجب، وإذا إنقطع الإعتبار إنقطع الحكم.

لايكون في العلم مطلقا؛ بل يكون في المنطبق فيما سمّي إجمالياً.

واستدلّ المحقق الخراساني؛ بعد قوله بأنّ الإلتزام بالأحكام وراء العمل غير لازم: بأنّ الوجدان في باب الإطاعة والعصيان شاهد وحاكم بذلك، والعقل مستقل بعدم إستحقاق العبد المتمثل لأمر سيّده، إلّا المثوبة دون العقوبة، وإنْ لم يكن مسلماً ولاملتزماً ولامعتقداً ولامنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيص وانحطاط درجته لدى سيّده لعدم إتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به، فلاتجب الموافقة الإلتزاميّة.

وقال المحقّق العراقي قدّس سرّه: لوكان الإلتزام القلبي معتبراً لزم تعدّد العقوبة مع المخالفة العمليّة، مع أنّه لايلتزم به أحد. ودعوى أنّ ذلك ينبغي القول بجواز التّشريع المجمع على بطلانه؛ ممنوعة، إذ فرق بين عدم الإلتزام بالحكم الواقعي وبين الإلتزام بخلاف الحكم الواقعي، والتّشريع المجمع على بطلانه هو الثّاني دون الأوّل، إذ يمكن دعوى عدم وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي مع عدم جواز الإلتزام بخلافه، فلايقع الخلط بين المقامين.

وربّما يقال: إنّ عدم وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي مناف لوجوب الإلتزام بما جاء به النّبي(ص).

وفيه: وجوب الإلتزام بما جاء به النّبيّ(ص) إنّما هو في العناوين الإجماليّة، لاأنّه بحسب عناوينها التّفصيليّة.

وربّما يشكل في التّعبّدي، حيث أنّه معتبر فيه الوجه بناءاً على إعتباره، فإنّه لولم تحصل الموافقة الإلتزاميّة لم تتحقّق نيّة الوجه، فلا تتحقّق العبادة.

ولكن لايخفى إنّه خلط بين نيّة الوجه وبين الموافقة الإلتزاميّة، وجعلهما شيئاً واحداً، مع أنهما متغايران، فإنّ نيّة الوجه عبارة عن أنّ العبد يأتي بالفعل بداعي خصوص وجوبه لوكان واجباً، لابداعي مطلق الأمر المشترك بين الوجوب والنّدب، والموافقة الإلتزاميّة هو الإلتزام والتّديّن بالوجوب الّذي تعلّق

بعنوانه التفصيلي وهما متغايران، فيمكن الإتيان بالأوّل وترك الثّاني، فلايقع الخلط بينهما.

يمكن أنْ يُقال: بأنّها لها الدّخل في وجوب شكر المنعم، لما نجد بالوجدان فرقاً بين مَنْ يعمل ملتزماً ومتديّناً به ومَنْ أتى به من دون الإلتزام، فإنّه لاإشكال في أنّ الأوّل يُعد مُطيعاً، وهو أطوع من الثّاني.

ولكن هذا التفاوت بينهما لايجعل المورد من كفران النّعمة، مضافاً إلى أنّ المقدار المسلّم وجوبه من شكر المنعم هو الإلتزام الإجمالي، وأمّا الإلتزام التّفصيلي فلم يقم عليه دليل.

فالحق: إنّ الموافقة الإلتزاميّة غير واجبة، سواء كان التّكليف وجوبيّاً أو تحريميّاً، توصّليّاً أو تعبّديّاً. ثمّ إنّه قد توهّم أنّ القول بوجوب الموافقة الإلتزاميّة في الأحكام الفرعيّة، كما تجب الموافقة العمليّة فيها، تكون نظير أُصول الدّين، حيث أنّ المطلوب في كلّ منهما الإلتزام وعقد القلب، ولكن يفترق، حيث أنّ أُصول الدّين يكون فيها إمتثال واحد، من حيث أنّه عمل جانحيّ، والأحكام الفرعيّة يكون فيها إمتثالان: أحدهما للموافقة الجانحي الّذي هو الإلتزام، وثانيهما الخارجي، الّذي هو العمل.

ولكن لايخفى: إنّ وجوب الإلتزام يحصل بعد حصول الحكم المتعلّق؛ إمّا بأمر جانحي أو خارجي، فهو أمر وراء الحكم المتعلّق بأحدهما، فحينئذ بعد ثبوت وجوب الإعتقاد وعقد القلب يقع النّزاع؛ بأنّه هل يجب الإلتزام والتّديّن بمثل هذا الوجوب من جهة الموافقة الإلتزاميّة، أم لايجب؟

وبالجملة: لاإختصاص بهذا النّزاع بالأحكام المتعلّقة بأفعال الجوارح؛ بل يعمّ الأحكام المتعلّقة بأفعال الجوانح؛ كوجوب الإعتقاد بالمبدأ والمعاد وعقد القلب برسالة الأنبياء ونحو ذلك.

وأضعف من هذا التوهّم: أنّ الإلتزام والتّديّن هو العلم واليقين الحاصل

من الجزم والإعتقاد، فإنّه توهّم فاسد، إذ الإلتزام في قبال الجحود، والعلم يُقابل بالشّك، ويؤيد ذلك قوله تعالى «جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»[١] هذا كله في التّكليف المعلوم بالتّفصيل. فقد عرفت أنّه لادليل على وجوب الإلتزام به.

أقول: فقد عرفت من كلام المحقّق العراقي قدّس سرّه قبل سطور: بأنّ وجوب الإلتزام لوقلنا به لايختصّ بما حصل من القطع؛ بل كل حكم أدّت إليه الأمارة أيضاً يجب الإلتزام بمفادها، وكذلك مفاد الأُصول المحرزة وغيرها، فإنّها أيضاً وظائف قررت للشّاك، فيجب الإعتقاد بأنّ الوظيفة في المورد الكذائي هو العمل على طبق الأصل.

الجهة الرّابعة: على فرض إمكان تعلّق الأمر والنّهي على الإلتزام، وعلى فرض التّسليم بأنّ موافقة الإلتزاميّة واجبة، ماهي وظيفة المكلّف في التّكليف المردّد؟ فنقول: فيما إذا كان التّكليف مُردّداً، كما في دوران الأمر بين المحذورين، أو في مورد المتعارضَين مُطلقا. يتصوّر على أربعة صُور: الأولىٰ إنّ موافقة الإلتزامية في الخصوصيّات تتبع للعلم بالأحكام. والثّانية إنّها تجب بنحو التّفصيل. الثّالثة بنحو الإجمال. الرّابعة بنحو التّخيير.

أمّا الصّورة الأولى: فقال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: فيما إذا كان التّكليف مُردّداً: وجوب الإنقياد والتّدين بحكم الله تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التّدين به كذلك. وإن علم إجمالاً وجب التّديّن بثبوته في الواقع، ولاينافي ذلك التّديّن الحكم بإباحته ظاهراً.[٢]

وقال في جريان الأُصول في أطراف هذا التّكليف: والتّحقيق لوثبت وجوب الأخذ بحكم الله والإلتزام به مع قطع النّظر عن العمل، لم تجر الأُصول لكونها موجبة للمخالفة العمليّة للخطاب التّفصيلي، أعني وجوب الإلتزام بحكم

---

١ ـ سورة النّمل الآية ١٤.

٢ ـ رسائل صدر أصالة التّخيير ص٢٣٦.

الله، وهو غير جائز حتّى في الشّبهة الموضوعيّة.[١]

وأمّا الصّورة الثّانية: وهي القول بوجوب الإلتزام بأحد أطراف العلم الإجمالي تعييناً، وبنحو التفصيل فهو ساقط لعدم القدرة عليه لعدم معرفته بشخص التّكليف حتّى يلتزم به، فالإلتزام الجدّي بالحكمين سواء كانا وجوبين أو وجوب وتحريم، لايمكن؛ مع العلم بأنّ أحدهما غير موافق للواقع، فإنّه إذا علم أنّ صلاة الجمعة إمّا واجبة أو صلاة الظّهر، أو أنّها إمّا واجبة أو حرام، لايمكنه قصد وجوبها معاً، ولاقصد الوجوب والحرمة؛ لأنّ الإلتزام بالحكم فرع ثبوته إلّا بنحو التّشريع المحرّم، بأنْ يجعل ماليس بواجب أو حرام واجباً أو حراماً. وبعد سقوط التّكليف لامانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، بأنْ يُقال: الأصل عدم وجوب الإلتزام بهذا بعينه، وذاك كذلك.

قال بعض المحقّقين: إنّ الإلتزام الّذي يكون واجباً يكون هو الإلتزام بالحكم، فوجود حكم المنجز يكون في رتبة الموضوع للإلتزام، فإذا لم يكن حكم منجز لم يكن موضوع للإلتزام، فعلى هذا في موارد دوران الأمر بين المحذورين أو المتعارضين، حيث لم يكن في وسعنا أن نقول بوجوب هذا بعينه أو ذاك بعينه، لايمكن الإلتزام بوجوبه بعينه إلّا على نحو التّشريع على مسلك القوم، إلّا أن يكون البناء الظّاهري العملي، كالبناء على أنّ الشّكّ يقين في باب الإستصحاب، ولكن فساد هذا القسم ليس من باب التّشريع؛ بل فساده يكون من باب أنّه لايتمشّي القصد القلبي من عاقل على أمر لايعلم بوجوده واقعاً، فكيف مَن لم يعلم بوجوب هذا بعينه يلتزم بوجوبه بعينه. نعم يمكن حينئذ إلتزام الرّجائي، ولايكون الإلتزام معيّناً واجباً.

---

١ ـ رسائل: المخالفة الإلتزامية للعلم الإجمالي ص١٩.

وأمّا الصّورة الثّالثة: وهي القول بوجوب الإلتزام بما هو الواقع على نحو الإجمال[١].

قال بعض[٢]: إنّ الإلتزام -بناءً على وجوبه بنحو الإجمال- لاينافي جريان الأصل في الموارد المذكورة، إذ مفاد الأُصول أحكام ظاهريّة ووظائف عمليّة عند الجهل بالواقع. ولامنافاة بينها وبين الإلتزام بالحكم الواقعي على ماهو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة لامنافاة بين الإلتزام بالإباحة الظّاهريّة للأصل، والإلتزام بالحكم الواقعي على ماهو عليه من الوجوب أو الحرمة، وكذا الحال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي؛ فإنّه لامنافاة بين الإلتزام بنجاسة الإنائين ظاهراً والإجتناب عنهما؛ للإستصحاب والإلتزام بطهارة أحدهما واقعاً إجمالاً.

وقال بعض آخر؛[٣] في صورة لزوم الإلتزام الإجمالي: لايمكن جريان الأصل لأنّ اللاّزم منه العلم بالمخالفة القطعيّة، ولكن لالما ذكره الشّيخ الأنصاري قدّس سرّه في الرّسالة: من أنّ لازم جريان الأصل هو الإذن في المخالفة العمليّة للتكليف بالإلتزام، فإنّه مختص بما إذا كان هنا تكليف مولويّ شرعيّ بالإلتزام، وهو لم يكن في المقام؛ بل لِأنّ المخالفة الإلتزاميّة أيضاً معصية إلتزاميّة للتكليف، كالمخالفة العمليّة والإذن في المعصية قبيح في كلّ شيء، بعد وجود العلم الإجمالي بتكليف مُردَّد في البَين.

ثمّ قال: فلايخفى أنّ ماذكره قدّس سرّه يكون في صورة أنْ يكون المراد الإلتزام بالحكم المعيّن فيما كان الأمر دائراً بين الوجوب والحرام، وأمّا الإلتزام

١ـ قال المحقّق الخراساني: لاتجب الموافقة الإلتزاميّة، وعلى تقدير وجوبها تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين؛ للتمكّن من الموافقة الإلتزاميّة الإجماليّة.

٢ـ مصباح الأُصول ج٢ ص٥٢، تهذيب الأُصول ج٢ ص١٢٢.

٣ـ مجمع الأفكار ج٣ ص٨٣.

الإجمالي فهو ممّا لا إشكال فيه، فإنّا نلتزم بأنّ الواقع المردّد في البَين هو من الله تعالى مثلاً، ولامانع في النّفس من إعتقاد هذا النحو من الحكم، كما إذا إعتقد بالإباحة الشّرعيّة، إذا كان دوران الأمر بين كون الواجب هذا أو ذاك ، وكما إذا إعتقد بأصل حكم إلزاميّ في البين، إذا كان الدّوران بين الوجوب والحرمة من باب أنّ الإنقياد حسن على أيّ حال.

وأمّا الإلتزام الإجمالي: فهو أيضاً غير لازم لعدم تحقق موضوعه، وبعبارةٍ واضحة: دليل الأصل يكون حاكماً على دليل الإلتزام ضرورة أنّ دليل الأصل أمارة، فإذا ثبت بأصالة عدم وجوب هذا وذاك يكون التّعبّد بعدم الحكم، فلايتحقّق موضوع للإلتزام حتى يقال يجب، فهذا الدّليل يدلّ على أنّ الحكم لم يكن، فحيث تعبّدنا الشّرع بعدم الحكم لايجب الإلتزام أيضاً، فالأصل في أطراف العلم الإجمالي لم يمنع عنه وجوب الإلتزام لولم يكن مانع آخر، كالدّور الّذي ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه وحاصله: إنّ جريان الأصل متوقّف على عدم وجود المانع؛ وهو وجوب الإلتزام بالحكم، وعدم وجوب الإلتزام متوقّف على جريان الأصل، لأنّه مالم يجر الأصل الّذي يكون معدماً لموضوع الإلتزام، لانعلم عدم المانع الّذي يكون شرط جريان الأصل، فيتوقّف جريان الأصل على جريان الأصل؛ وهو دور واضح.

وأجيب عنه: إنّ في الحكومة يلزم أنْ يكون أحد الدّليلين تعليقيّاً والآخر تنجيزيّاً، وأما اذا كان الحكمان تنجيزيّين فلاوجه له، وهنا حيث يكون حكم العقل بالإلتزام معلّقاً على وجود الحكم، فإنْ كان حكم فيجب الإلتزام به، ودليل الأصل غير معلّق بشيء، ولذا يرفع موضوع المعلّق بدلالته على عدم الحكم الّذي يكون من شروط وجوب الإلتزام.

أقول: ماسمّاه المحقق الخراساني دوراً ليس هو دور فلسفي، بل هو خلف لِأنّه يكون تقديم أحد الإطلاقين على الآخر بلامرجّح، وهذا هو الخلف أي

تقديم أحدهما على الآخر بدون دليل، وهذا جار في كلّ دليل دلّ على حكم شرعيّ خالفه حكم العقل.

أنت خبير بأنّ العقل يسقط ذاك الدّليل ومانع عن حجيّته فلايمكن أن يكون ذاك رافعاً له.

وأمّا الصورة الرّابعة: وهي القول بوجوب الإلتزام بأحدهما على نحو التّخيير فهو معلوم البطلان؛ إذ كل تكليف يقتضي الإلتزام به، لاالإلتزام به أو بضدّه على نحو التّخيير مضافاً إلى أنّ الإلتزام بالوجوب ـ مع عدم العلم به أو الإلتزام بالحرمة مع عدم العلم بها ـ تشريع محرّم وماورد في باب المتعارضين من التّخيير في العمل بأحدهما لايكون دليلاً على وجوب الإلتزام أيضاً كذلك، فلامانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي في هذه الصّورة أيضاً.

قال بعض المحقّقين: ليس المراد من التّخيير التّخيير الواقعي؛ بأن يختار أحدهما معيّناً ثم يلتزم به، كما في خصال الكفّارات، لأنّه لايكون المقام مثلها، ففساد هذا القسم أيضاً ليس من باب التّشريع، بل فساده يكون من باب أنّه لايتمشّىٰ القصد القلبي حيث لم يعلم بوجوب هذا بعينه، كيف يلتزم بوجوبه بعينه؟ وأمّا لوقلنا: بأنّ التّخيير هنا يكون كما في باب التعارض ظاهراً والبناء على الإلتزام بما إختاره هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً، ولكن لادليل على وجوبه على هذا الإلتزام الرّجائي، ولايكون الإلتزام معيّناً واجباً.

وقال: هنا وجه آخر لعدم وجوب الإلتزام ـ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه ـ على تقدير وجوب الإلتزام تخييراً وهو إنّ الأصل مقتضاه هو التّرخيص في مقام العمل، ومع لاإلزام إلى كلّ واحد عملاً، فلاوجه للإلتزام، وحيث أنّه فرض وجوبه فلايجري الأصل، فالإلتزام بكلّ واحد تخييراً يخالف مع عدم الإلتزام عملاً، بخلاف ماإذا كان الواجب هو الإلتزام بما هو الواقع في البين.

وإنّ الإلتزام القلبي على طريق الجدّ لايتصوّر بالنّسبة إلى خصوص كلّ

واحد، ولايتمشّى من المكلّف لأنّه تابع للعلم، وحيث لاعلم بأحدهما بالخصوص، فلاإلتزام كذلك. فالإلتزام لابدّ أن يكون تعبديّاً بنائيّاً برجاء إصابة الواقع، ومن الواضح جداً أنّ هذا النحو من الإلتزام بالنّسبة إلى خصوص كل واحد من الطّرفين لايصادم التّرخيص العملي، فلايمنع الإلتزام الكذائي من جريان الأصل.

ثم قال: ولكن كما أنّ الإلتزام بمفاد الحكم لازم، كذلك الإلتزام بمفاد الأصل أيضاً لازم؛ على فرض كون الإلتزام بالحكم تنجيزيّاً أيضاً، فكما أنه يجب الإلتزام بالحكم في البين كذلك يجب الإلتزام بعدمه، من باب أصل البراءة. وقد مرّ أنّ الإلتزام بمفاد الأصل وهو الوظيفة المقرّرة لِلشّاكّ أيضاً لازم، لوقلنا بوجوبه في غيره، ومع ذلك كلّه لامعارضة ولامزاحمة، لامع الأصل ولامع الإلتزام به[1].

أمّا عدم المعارضة مع الأصل فلأنّ مفاده التعبّد بعدم الحكم ظاهراً، فنتعبّد به ونتعبّد في هذا الظّرف أيضاً بما هو في الواقع حكم، ونقول: لوكان في الواقع واجباً أو حراماً، أو هذا واجباً أو ذاك، نلتزم به ونلتزم أيضاً بعدم

---

١ ـ قال المحقّق الخراساني: أمّا إجراء الأُصول الحكميّة أو الموضوعيّة فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة، فلامانع من جهة الإلتزام؛ بل المانع عدم جواز جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي.

قال في تعليقته على الكفاية: والتّحقيق جريانها لعدم إعتبار شيء في ذلك عدا قابليّة المورد للحكم إثباتاً ونفياً، فالأصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كأصالة الإباحة، وينفيه أخرى، كإستصحاب عدم الحرمة، والوجوب فيما دار بينهما.

قال المحقّق العراقي: أمّا جريان الأُصول في أطراف تكليف المردّد فجائز لِأنّه لا تنافي بين إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي، والإلتزام بالحكم الواقعي، لما هو معلوم أنّ مفاد الأصل حكم ظاهريّ مجعول في مقام العمل. والواقع على واقعه محفوظ، ولامنافاة بينهما لإختلاف المرتبة بينهما. فافهم واغتنم.

ذكر في مصباح الأُصول ج٢ ص٥٣ بعد هذه العبارة: نعم يبق الكلام في جريان الأصل من جهة المقتضي، وهو شمول إطلاقات أدلّة الأُصول لِأطراف العلم الإجمالي وعدمه. والبحث عنه موكول إلى محلّه، وهومبحث الأُصول العمليّة ونتكلّم فيه هناك .

الحكم في الظّاهر.

وأمّا عدم منافاته مع الإلتزام به؛ فلأنّه نلتزم بمفاد الأصل ونلتزم أيضاً بما هو الواقع حكم الواقعة، ولذا يمكن في بعض الموارد الإتيان بالعمل برجاء الوجوب.

فإن قلت: الإلتزام بالحكم الواقعي والظّاهري كليهما متعارض، فإنّه لايمكن الإلتزام بوجوب صلاة الجمعة في الواقع، والإلتزام بعدم وجوبه أيضاً في الظّاهر.

لِأنّا نقول: التّعبّد يكون بعدم الحكم في الظّاهر، والإلتزام يكون بما هو المحتمل في الواقع.

فتحصّل: إنّه لامانع من جريان الأصل في موارد المتعارضين من باب وجوب الإلتزام.

هذا ماأحضره القوم في المسألة.

وأمّا نحن فنقول: الإعتقاد بالنّبوّة الخاصة موجب للعلم الإجمالي بأنّ لِلنّبيّ شرع وحكم؛ وباعث لحكم العقل بوجوب تصديقه صلّى الله عليه وآله في كل ماجاء به من الأحكام الإلزاميّة وغير الإلزاميّة؛ بل فيما أخبر به من الأُمور التّكوينيّة، لأنّ تصديقه صلّى الله عليه وآله في جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوّته صلّى الله عليه وآله، والعقل حاكم أيضاً: بأنّ تحصيل التّفصيل ماعلم إجمالاً لازم، فيعلم بالمراجعات بأنّ التّعبّديّات مشروطة بقصد القربة دون التّوصّليّات، فيقصد القربة في العمل العبادي. كلّ ذلك أجنبيّ عن البحث؛ لأنّ الإلتزام شيء وراء الإعتقاد والعلم والتّصديق المزبور. والإلتزام - كما في اللّغة - بمعنى الإعتناق (يقال بالفارسيّة گردن گرفتن) وهو فعل من أفعال النّفس؛ فسألة هل الإلتزام بالأحكام وراء العمل لازم وواجب أم لا؟ تكون بمعنى هل الإعتناق بأنّ هذا الحكم هو شخص الحكم الثّابت عند الله؛ واجب أم لا؟

وإن شئت قلت: قصد الورود بعنوانه التفصيلي، بحيث كان لعمل واحدٍ إمتثالان وطاعتان، أحدهما بحسب القلب والجنان، والآخر بحسب العمل بالأركان.

فنقول: وجوب موافقة الإلتزاميّة شيء أمره بيد الشّارع لابدّ له بيانه.

والحق: إنّه غير معتبر عنده، وذلك لأدلّة:

أحدها: الإطلاق اللّفظي، أي ليس في الأدلّة اللّفظيّة الّتي تدلّ على وجوب العمل مايدلّ على هذا القيد.

ثانيها: الإطلاق المقامي، أي لوكان هذا القيد معتبراً عنده فلابدّ له البيان في مقام بيان التّكليف، ولوكان لَبانَ.

ثالثها: لايلتزم أحد على تعدد العقوبة مع المخالفة العمليّة والإلتزاميّة.

رابعها: لوشككنا بأنّ قصد الورود لازم أم لا؟ نجري البراءة. فالإلتزام وقصد الورود بعنوانه التّفصيلي، مضافاً على موافقة العمليّة غير لازم، ولايوجب ذلك تنقيص درجة العبد لدى سيّده أيضاً؛ بل الإلتزام التّفصيلي لايجب إلّا في الأُصول الدينيّة الّتي لابدّ من معرفتها تفصيلاً. هذا.

وبعد إثبات عدم لزوم موافقة الإلتزاميّة في العمل، فجرّ الكلام إلى فرض اللّزوم يكون من فضول الكلام.

وأمّا الأُصول في أطراف العلم الإجمالي فلايكاد يجري، وذلك لجهات:

١ ـ إنّ العلم الإجمالي علّة تامة للتنجّز كالعلم التّفصيلي فلايمكن التّرخيص في أطرافه، لاكلاً ولابعضاً، وذلك للمناقضة مع الواقع المعلوم بالإجمال.

٢ ـ إجراء الأصل في إطراف العلم الإجمالي، تمسك بالدّليل في الشّبهة المصداقيّة.

٣ ـ ماأفاده الشّيخ الأعظم قدّس سرّه في خصوص الاستصحاب في ذيل

تعارض الإستصحابين من أنّ دليل الإستصحاب، وهو قوله عليه السّلام: «ولاينقض اليقين أبداً بالشكّ» إذا جرى في طَرَفَي العلم الإجمالي، نظراً إلى اليقين السّابق والشكّ اللاّحق، كما في الإنائين اللّذين، عُلِمَ إجمالاً بنجاسة أحدهما، مع سبق العلم التّفصيلي بطهارة كل منهما، لزم التّناقض بين الصّدر والذّيل.

وإن شئت قلت: لزم طرح قوله عليه السّلام في ذيل الحديث: «وإنّما ينقضه بيقين آخر» بعد فرض العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فلابُدّ حينئذ من عدم جريان ذيل الأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً؛ وهذا في الحقيقة جزء من تقريب معارضة الأُصول في أطراف العلم الإجمالي.

٤ ـ مانحن فيه لادليل لتقديم الأصل على الإطلاق اللّفظي، مع منافات جريان الأصل للحكم الواقعي، لأنّ جريان الأصل موقوف على عدم لزوم محذور، وعدم لزوم محذور موقوف على جريان الأصل.

ثمرة البحث:

وجوب الإلتزام لشخص التّكليف ـ أينّما حصل ـ تعيناً وتفصيلاً، لازم أم لا؟

تظهر ثمرة هذه المسألة في موارد دوران الأمر بين المحذورين ومورد المتعارضين مطلقا، وفي أطراف العلم الإجمالي، فيما كانت الأطراف محكومة بالتّكليف الإلزامي، فَعَلِمَ إجمالاً بارتفاعه في بعض الأطراف.

فعلى القول بوجوب الموافقة الإلتزاميّة لايجري الأصل، لكونه منافياً للإلتزام وللزوم الدّور، قلنا: بأنّه خلف لادور. ولايمكن الإلتزام حينئذ أيضاً إلّا الرّجائي منه. هذا إذا لم نقل: بأنّ الإلتزام تابع للعلم بالحكم أوِ الإلتزام الإجمالي كافي، أو أنّ مفاد الأصل حكم ظاهري والواقع على واقعه محفوظ، أوِ

الإلتزام بأحدهما بخصوصه تخييراً؛ تحصيلاً للموافقة الإحتمالية. فلوقلنا ذلك كلّه فلامنافات بينهما.

وأمّا على القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزاميّة، فلامانع من جريان الأصل، فيجر الأصل في الأطراف ثمّ يتساقطان لمنافاته للمعلوم بالإجمال، فحينئذ يكون حكم فقهي له ثمرة أيضاً.

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: لايذهب عنك أنّه على تقدير لزوم الموافقة الإلتزاميّة وكانَ المكلّف متمكّناً منها يجب، ولوفيما لايجب عليه الموافقة القطعيّة عملاً، ولايحرم المخالفة القطعيّة عليه كذلك؛ لإمتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته، للتمكّن من الإلتزام بما هو الثّابت واقعاً، والإنقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثّابت، وإن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة، وإن أبيت إلاّ عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لَما كانت الموافقة القطعيّة الإلتزامية حينئذ ممكنة، ولَما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً.

مبحث حجّيّة قطع غير المتعارف

المقام السّادس:

هل يتفاوت في ترتّب الحجّيّة على القطع من حيث القاطع والمورد والسّبب أو هو حجّة مطلقاً؟

هنا بحثان:

الأوّل: في حجّيّة قطع غير المتعارف، كالقطع القطّاع[1].

---

١ ـ مصباح الأصول ج٢ ص٥٣ قال: ليس المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء بالفراسة الفطريّة أو بالإكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادي المتعارفة الّتي لواطّلع غيره عليها حصل له القطع أيضاً؛ غاية الأمر أنّه عارف بتلك المبادي دون غيره، بل المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب غير العاديّة، بحيث لواطّلع غيره عليها لايحصل له القطع منها.

أقول: حُكي أنّه لم يتعرّض أحد من الفقهاء لعنوان هذه المسألة، أي للبحث عن حكم القطّاع إلّا الشّيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله وتبعه جماعة، منهم صاحب الفصول وصاحب الجواهر. نعم، قد تعرّضوا لمسألةٍ كانت من إفراد هذه المسألة؛ كالقطع الحاصل للوسواس، حيث ذكروا أنّ القطع الحاصل له ليس بحجّة لحصوله من الأسباب الّتي ليس من شأنها إفادة القطع لمتعارف النّاس، ولعلّ الوجه في عدم إعتبار قطع الوسواس لزوم كثرة الخطأ في تحصيل الواقع، وكذا تعرّضوا لبعض مسائل السّهو والشّكّ لمناسبته لهذه المسألة، مثل ماذكروا في حكم كثير الشّكّ وفي مسألة شرائط قبول الرّواية من إشتراط كون الرّاوي ضابطاً، فلايقبل خبر غير الضابط لكثرة السّهو والنّسيان المستلزمة للوقوع في الخطأ، ويستفاد من أمثالها ←

الثّاني: في حجّيّة قطع الحاصل من أيّ سبب.

نقدّم بحث قطع القطّاع وماساواه في غير المتعارفيّة، فنقول: هذا النّوع من القطع إمّا طريقيّ أو موضوعي. أمّا الطّريقي منه ففيه قولان: أحدهما قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه قد اشتهر في السنّة المعاصرين إن قطع القطّاع لاإعتبار به، ولعل الأصل في ذلك ماصرّح به كاشف الغطاء قدّس سرّه بعد الحكم بأنّ كثير الشّكّ لاإعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه فيلغوا إعتبارهما في حقّه.

وثانيهما: مااختاره قدّس سرّه وقال: في وجوب متابعة قطع الطّريقيّ والعمل عليه مادام موجوداً: لافرق بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلقه، ولايجوز لِلشّارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم لِلتّناقض.

وهذا الثّاني مااختاره كافة المتأخّرون. قال بعض الأكابر قدّس سرّه: لايجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع لأنّه مستلزم لإجتماع الإرادتين.

قال المحقّق العراقي في مقالاته: طريقيّته موجبة للإرتكاز إلى الحركة بنحو العلّيّة، فمنعه حينئذ عن الحركة مساوق لمنع طريقيّته، ولكن لاأظنّ أحد يدّعي قابليّة القطع لِلرّدع في هذه المرتبة الإرتكازيّة.

قال السيّد محسن الحكيم قدّس سرّه في تعليقته: لاريب في أنّ إطلاق موضوع حكم وتقييده من حيث الأفراد أوِ الأحوال أو الأزمان أو غيرها، تابع لنظر جاعل الحكم، فإطلاق موضوع الحكم العقلي وتقييده تابع لنظر العقل؛ كما أنّ إطلاق موضوع حكم الشّارع الأقدس تابع لنظر الشّارع، وإطلاق موضوع الحكم العرفي تابع لنظر العرف... الخ إلى غير ذلك، وحيث أنّ القطع

→ حكم هذه المسألة أيضاً، كما استفاده كاشف الغطاء قدّس سرّه.

الطريقي موضوع لحكم العقل بالمنجّزية ووجوب الموافقة، فإطلاقه وتقييده تابعان لنظر العقل، وحيث أنّه لافرق في نظر العقل في ترتب الآثار المذكورة بين أفراد القطع ولابين أحواله، كان الواجب الحكم بحجيّة القطع مطلقا من غير فرق بين قطع القطّاع وغيره، ولابين القطع الحاصل من مقدمات العقليّة وغيره. إلى غير ذلك من شؤون الإطلاق.

فالحق عندهم: إنّ القطع الطّريقي حجّة مطلقا لهذه الأدلّة وغيرها الّتي مرّت منهم: بأنّ حجّيّة القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل.

لأنّه يرجع إلى التّناقض أوِ الدّورِ والتّسلسل ضرورة أنّ الشّارع لوقال: أيُّها القاطع بحرمة الخمر يحلّ لك شربه يكون تناقضاً، حيث أنّه لوكان حراماً فكيف يكون حلالاً أيضاً! فهل هذا إلّا التّناقض، ولو كانت بجعل الجاعل يلزم أن ننقل الكلام فيما دلّ على حجّيّته: فإمّا أن يكون بالقطع، وحجّيّته ذاتيّة، أو يحتاج إلى جعل جاعل، وهكذا يتسلسل، ولوكان متوقّفاً على سابقه فيدور، فليس لأحد أن يقول: بأنّ وجوب متابعة القطع يكون تعليقيّاً، بمعنى أن يكون لشخص خاص أو سبب خاص دخل فيه؛ بل تنجيزيّاً.

قال بعض المحقّقين: لايخفى عليكم إنّ هنا أمرين:

الأوّل: إنّ القطع الذي نقول لا تناله يد الجعل إثباتاً ونفياً يكون من جهة إثبات الحكم، وأما في مقام الفراغ فيمكن أن يتصرّف الشّارع فيه، مثل مورد قاعدة الفراغ، فإنّه يمكن أن تكون أجزاء الصّلاة مثلاً أربعة واقعاً وقَطَعَ به القاطع، ولكن في مقام العمل نَسِيَ إتيان جزء وأتى بثلاثة أجزاء، ففي مقام الفراغ يقول المولى، قطعك بأنّ الصّلاة أربعة أجزاء ماكان لي سبيل إليه، والآن أيضاً كذلك، ولكن لي أن أقبل في مقام الفراغ الثّلاثة مقام الأربعة، ففي مقام الجعل تكون الأجزاء أربعة حتى الآن، وفي مقام الفراغ يقول تمّت صلاته.

والثّاني: إنّه يمكن أن يتصرّف الشّارع في أسباب القطع، فيقول: إذا

حصل لك القطع من المقدّمات الكذائيّة يجب عليك العمل على طبقه، مثل أن يقال لِلَّذي يجتهد في الأحكام: إن كان إجتهادك من المقدّمات القويّة- مثل الشّيخ الأنصاري قدّس سرّه لشدّة ممارسته في الأُصول- فلك العمل على طبق الإجتهاد، وأمّا إن لم تكن المقدّمات قويّة، فلامتابعة لهذا القطع.

ففي المثال: إن فرّقَ شخصٌ بين الأقلّ والأكثر والمتبائنين، والدّوَران بين التّعين والتّخيير، بحيث لايرجع إلى المتبائنين يكون مجتهداً، وأمّا من لم يفرق ففيه التأمل، وهكذا فيما إذا كان العلم جزء الموضوع، كما يقال مثلاً: إذا قطعت بالجهر يجب عليك الجهر، وإذا قطعت بالقصر يجب عليك القصر، فإنّ العلم هنا يكون دخيلاً في المصلحة على ماقيل، ولايكون هنا التصرف في القطع أيضاً؛ بل يكون التّصرف في المقطوع، فإنّ الجهر والإخفات والقصر والتّمام في غيرصورة القطع لايكون حكم الشّارع، وفي صورة القطع يكون حكمه، وأمّا نفس القطع فإنّه حجةمن غيرتصرّف من الشّارع. هذا كله في القطع الطّريقي.

أقول: قاعدة الفراغ حكم مجعول من قِبَلِ الشّارع في مقام نسيان جزء العمل العبادي، والمكلّف عالم بأنّ لكل حالتيه -الذّكر والنّسيان- حكم يخصه، فليس هنا تصرّف أصلاً وأمّا مسألة الجهر والاخفات... قد مضي في ص١٠٢ تقييد الحكم بالعلم والجهل محال.

وأمّا الموضوعي - أي القطع القطّاع وماساواه في غير المتعارفيّة؛ إن كان موضوعياً - ففيه أيضاً قولان:

ذهب الشّيخ الأعظم قدّس سرّه: إلى أنّ القطع الموضوعي بما أنه موضوعٌ للحكم الشّرعي، فإطلاقه وتقييده كلّ ذلك بنظر الشّارع، ولابدّ في معرفة ذلك من الرّجوع إلى دليل ذلك الحكم، فإن اقتضى ثبوته لمطلق القطع، حكم بموضوعيّته مطلقا، وإنْ إقتضى ثبوته لبعض أفراده اقتُصر عليه.

قال التّائيني قدّس سرّه: إنّ العناوين الّتي تُأخذ في ظاهر الدّليل تنصرف

إلى ماهو المتعارف من غير فرق في ذلك بين الشّك والظنّ والقطع، إلّا أنّ الشّأن في إمكان إلتفات القاطع حال قطعه إلى أنّه قطّاعاً، فإنّه يمكن أن يُقال بعدم إلتفاته إلى ذلك.

نعم،تظهر الثّمرة بالنّسبة إلى غير القاطع، كما لو فُرض أنّ الحاكم عَلِمَ أنّ الشّاهد قطّاعاً، فيمكن أن يُقال: بعدم قبول شهادته.

وبعبارة أُخرى كما عن بعض الأساطين: القطع الموضوعي أمره ـ سعةً وضيقاً ـ وإن كان بيد المولى، فله أن يجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطع، وهو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة العاديّة، إلّا أنّه لاأثرَ في ذلك، إذ القاطع وإن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، وأنّ قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، إلّا أنّه لايحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأنّ القاطع بشيء يرى أنّ قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه، ويخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السّبب، فلاأثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنّسبة إلى القطّاع.

وقال بعض المحقّقين: لنا أن نقول: تارةً يكون قطع الموضوعي بنحو تكون العناية إلى جهة خاصّة في حصول المصلحة، وهو كما ذكر الشّيخ الأنصاري قدّس سرّه قابل للتّصرّف؛ وأمّا إذا قال بنحو عام: إذا قطعت بشيء من الطّريق الّتي ينبغي حصول القطع منها فَاتَّبِعْه، فلايُمكن التّصرف في القطع الحاصل؛ لأنّ القاطع لايرى مقدّماته ممّا لاينبغي الوصول إلى ذيّها، ولوكانت في الواقع ممّا لاينبغي فله العمل على قطعه، ولايمكن ردعه؛ إلّا بحيث ينقدح في نفسه فساد المقدّمات ليزول قطعه، وهذا القسم من القطع ليس في الواقع من الموضوعي، كما مرَّ في الأمرين السّابقين،[1] مثل الإجتهاد بالطّرق المتعارفة

١ ـ مراده من الأمرين هوماذكرناه منه في الصفحة السابقة بقوله: لايخفى عليكم... الخ.

من المقدّمات القوية. انتهى.

أقول: الأدلّة الّتي نقلناها من القوم على إثبات حجّية قطع غير المتعارف متين جدّاً، وتدلّ على حجّيّته بالملازمة، أيضاً الأدلّة الّتي تدلّ على عدم إمكان المنع عن العمل بالقطع. نعم يمكن أن يفرق القطع الناشئ عن تقصير المكلّف في مقدّمات حصول قطعه وبين غيره. فتأمل.

مبحث حجّيّة القطع الحاصل من أيّ سبب

البحث الثّاني من المقام السّادس:

مسألة أنّ القطع الحاصل من أيّ سبب حجّة لايمكن منع حجّيّته. أمّا الأسباب الشّرعيّة فلاخلاف فيها، وأمّا الأسباب العقليّة ـ أي حصول القطع بالحكم الشّرعي من المقدّمات العقليّة لأجل الملازمة بين حكم العقل والشّرع ـ فلابدّ أن نبحث: هل يحصل منها القطع أم لا؟ ثمّ القطع الحاصل منها، هل هو حجّة أم لا؟.

أقول: منع الأخباريّون عن العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية.

الكلام في إمكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسّنّة يقع تارةً: في الصّغرىٰ وحصول القطع بالحكم الشّرعيّ من المقدّمات العقلية لأجل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع. وأُخرى: في الكبرى وحجّيّة القطع بالحكم الشّرعي الحاصل من المقدّمات العقليّة.

ذكر صاحب الكفاية قدّس سرّه: إنّه وإن نُسِبَ إلى بعض الأخباريّين منع الكبرى، وأنّه لاإعتبار بالقطع الحاصل من المقدّمات العقليّة، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم تشهد بكذب هذه النّسبة، وأنّهم في مقام المنع عن الصغرى، فإنّ

بعضهم في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع. واستشهد في ذلك بما حكي عن السّيد الصّدر قدّس سرّه في باب الملازمة، وبعضهم في مقام بيان عدم جواز الإعتماد على المقدّمات العقليّة، لِأنّها لا تفيد إلّا الظنّ. واستشهد لذلك بكلام المحدّث الإسترابادي قدّس سرّه. ومن الواضح أنّ كلا الكلامين راجع إلى منع الصغرى، وعدم حصول القطع من المقدّمات العقليّة (انتهىٰ ملخّصاً).

قال بعض الأساطين :مانقله قدّس سرّه عن المحدّثين المذكورين وإن كان راجعاً إلى منع الصغرى؛ كما ذكره إلّا أنّ كلام جملة منهم صريح في منع الكبرى، وإنّه لايجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسّنة. فراجع رسائل الشيخ الأعظم قدّس سرّه فإنّه قد استقصى في نقل كلماتهم. ومن العجب أنّ هذا الكتاب بمرأى من صاحب الكفاية قدّس سرّه، ومع ذلك أنكر منع الأخباريّين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة.

وكيف كان فتحقيق الكلام في الصّغرى يستدعي البحث عن مسألة: هل تكون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع ثابتة على نحو يستفاد من حكمه حكم شرعيّ؟ وبما أنّ هذه المسألة غير منفكّة عن مسألة التّحسين والتّقبيح العقليّين، ومسألتها مقدّمة لها، فنقدّمها في البحث عنها. فنذكر موادّ بحثها.

مسألة الحسن والقبح:

ألف ـ في معنى الحُسن والقُبح.

ب ـ ماهو موضوع النّزاع في مسألة الحُسن والقُبح العقليّين.

ج ـ العقل العملي وَالنّظري.

د ـ أسباب حكم العقل بالحُسن والقُبح بالإستقراء أحد أُمور خمسة.

هـ ـ الحُسن والقُبح في موضوع النّزاع لابُدّ أن يكونان ذاتيين لاعرضيين.

وبعد ذلك نقول: لنا بحسب التّصور مراتب، قد وقع الكلام فيها على سبيل التّعاقب، وكلّ مرتبة تعدّ مقدّمة لما بعدها، وهي:

و- هل الأفعال تختلف بالنّقص والكمال؟ وبعد الفراغ منها يقع الكلام.

ز- هل هذا الإختلاف يقتضي حكم العقل بالحُسن والقُبح؟ بعد الفراغ منها يقع الكلام.

ح - هل العقل حَكَمَ بهما بحيث يترتّب عليهما المدح والذّم والثّواب والعقاب؟ ثمّ أدلّة إستدلّ بها النّافين والمثبتين. بعد الفراغ منها يقع الكلام.

ط - هل العقل حَكَمَ بالحُسن والقُبح الفاعلي؟ أي جهة الصُّدور ومرجع هذه المرتبة إلى النّزاع المعروف بين المجبرة والمفوّضة. وبعد الفراغ منها يقع الكلام.

ي - لو أدرك العقل هذه المراتب وحكمَ بصحّة جميعها، هل يحكم بثبوت الملازمة بين حكمه وحكم الشّرع، بحيث يكون منشأ لترتّب الثّواب والعقاب؟

ك - لو حَكَمَ الشّارع بشيء، هل يلازم ذلك حكم العقل؟

نبحث المطالب المسطورة واحداً بعد واحد:

ألف- بيان معنى الحُسن والقُبح قال المحقق العراقي قدّس سرّه: الحُسن إعجاب العقل، ويراد من التّحسين هو إعجاب العقل بذلك الحُسن، بحيث يترتّب عليه المدح. والقُبح: هو إشمئزاز العقل، ويراد من التّقبيح هو إشمئزاز العقل بذلك القُبح، بحيث يترتّب عليه الذّم.

قال بعض أهل الفن: للحُسن والقُبح ثلاث معان:

١ - قد يطلق الحُسن والقُبح ويراد بهما الكمال والنّقص ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الإختياريّة ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حَسَنٌ والتّعلم حسن وبضدّ ذلك يقال: الجهل قبيحٌ وإهمال التّعلم قبيح، ويُراد بذلك أنّ

العلم والتّعلم كمال لِلنّفس وتطوّر في وجودها، وأنّ الجهل وإهمال التّعلم نقصان فيها وتأخّر في وجودها. والحُسن وكذا القُبح بهذا المعنى أمر واقعيّ خارجيّ لايختلف بإختلاف الأنظار والأذواق.

٢ ـ إنّهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة لِلنّفس والمنافرة لها، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً لِلأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها، فيقال في المتعلّقات: هذا المنظر حَسَنٌ جميل وذاك المنظر قبيحٌ، ويقال في الأفعال نوم القيلولة حسنٌ، ونوم على الشّبع قَبيحٌ، فيرجع معنى الحُسن والقُبح في الحقيقة إلى معنى اللّذة والألم.

قال القوشجي في شرحه لِلتّجريد: «وقد يُعبر عنهما ـ أي الحسن والقبح ـ بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحُسن مافيه مصلحة، والقُبح مافيه مفسدة»، وهذا المعنى راجع إلى ماذكرنا، فإنّ إستحسان المصلحة إنّما يكون للملائمة وإستقباح المفسدة للمنافرة.

٣ ـ إنّهما يطلقان، ويراد بهما المدح والذمّ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الإختياريّة فقط. ومعنى ذلك: إنّ الحُسن ماإستحقّ فاعله عليه المدح والثّواب عند العقلاء كافّة، والقُبح ماإستحقّ عليه فاعله الذمّ والعقاب عندهم كافّة. وبعبارة أُخرى إنّ الحُسن ماينبغي فعله عند العقلاء، أي إنّ العقل عند الكل يدرك إنّه ينبغي فعله والقبيح ماينبغي تركه عندهم، أي إنّ العقل عند الكلّ يدرك إنّه لاينبغي فعله أو ينبغي تركه. وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحُسن والقُبح.

ب ـ موضوع النّزاع في مسألة الحُسن والقُبح العقليّين:

قال بعض أهل الفن موضوع النّزاع في المسألة هو هذا المعنى الأخير[1]،

---

١ ـ قال هذا القائل من توهّم أنّ النّزاع بين القوم في غير هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم.

وغيره من المعاني مسلّم عليه لا نزاع فيه. فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك مِن دون الشّرع، وخالفتهم العدليّة فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك. وقد رتّبت الأشاعرة على ذلك: بأنّ وجوب المعرفة والطّاعة ليس بعقلي بل شرعيّ؛ عكس العدليّة.

قال المحقّق العراقي قدّس سرّه: لوجُعِلَ موضوع مسألة الحُسن والقُبح العقليين هذا المعنى، فبحث الحُسن والقُبح يغني عن بحث الملازمة، فَلِمَ جعل الأصحاب الملازمة بحثاً آخر؟ فلابدّ أن يجعل الموضوع شيئاً لايدخل تحته بحث الملازمة، بأن يراد من التّحسين هو إعجاب العقل بذلك الحُسن، بحيث يترتّب عليه المدح، ومِن التقبيح هو إشمئزاز العقل القبح، بحيث يترتّب عليه الذّمّ، وبذلك ناسب عدّ الملازمة مسألة أُخرى.

ج- العقل العملي والنظري: ذكر بعض أهل الفن هذا البحث والبحث الآتية لأجل كشف الموضوع على نظره كشفاً تاماً.

قال: إنّ المراد من العقل - إذ يقولون إنّ العقل يحكم بحُسن الشّيء أو قُبحه بالمعنى الأخير من الحُسن والقُبح - هو العقل العملي في مقابل العقل النّظري. وليس الإختلاف بين العقلين إلّا بالإختلاف بين المدركات: فإن كان المدرك -بالفتح- ممّا ينبغي أن يفعل أو لايفعل، مثل حُسن العدل وقُبح الظّلم فيسمّىٰ إدراكه عقلاً عَمَلِياً، وإن كان المُدرَك ممّا ينبغي أن يعلم، مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الّذي لاعلاقة له بالعمل، فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً. ومعنى حكم العقل -على هذا- ليس إلّا إدراك أنّ الشّيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولاأمر ونهي إلّا بمعنى إنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ماينبغي. إذن، المراد من الأحكام العقليّة هي مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف أنّ المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأوّل -أي بمعنى الكمال والنّقص- هو العقل النّظري، لأنّ الكمال والنّقص ممّا ينبغي أن يعلم لاممّا ينبغي أن يعمل. نعم إذا أدرك كمال الفعل أو نقصه فإنّه يدرك معه إنه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النّظري، أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النّظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحُسن والقُبح بالمعنى الثّاني هو العقل النّظري، لأنّ الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة ممّا ينبغي أن يعلم ويستتبع ذلك إدراك أنّه ينبغي الفعل أو التّرك على طبق ماعُلِمَ.

د- أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقُبح بالإستقراء أحد أمور خمسة:

الأول: أن يدرك هذا الشّيء كمال لِلنّفس أو نقص لها.

الثّاني: أن يدرك ملائمة الشّيء لِلنّفس أو عدمها، إمّا بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكلّ من هذين الإدراكين -أعني إدراك الكمال أوِ النّقص وإدراك الملائمة أو عدمها- يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعة جزئيّة خاصة، وهذا الإدراك لايكون بقوّة العقل، لأنّ العقل شأنه إدراك الأمور الكليّة لاالأُمور الجزئيّة، بل إنّما يكون إدراك الأُمور الجزئيّة بقوّة الحسّ أو الوهم أوِ الخيال.

٢ - أن يكون الإدراك لِأمر كلّي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً لِلنّفس؛ كالعلم والشّجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة، كمصلحة العدل لحفظ النّظام وبقاء النّوع الإنساني. فهذا الإدراك إنّما يكون بقوّة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء. وكذا في إدراك قبح الشّيء بإعتبار كونه نقصاً لِلنّفس، كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعيّة كالظّلم،

فيدرك العقل بما هو عقل ذلك، ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء، فهذا المدح والذّمّ إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النّوعيّين، أو بإعتبار ذلك الكمال أو النّقص النوعيّين، فإنّه يعتبر من الأحكام العقليّة الّتي هي موضع النّزاع ـ وهو معنى الحسن والقبح العقليّين الّذي هو محلّ النّفي والإثبات ـ وتُسمّى هذه الأحكام العقليّة العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصّلاحيّة) ـ وسمّاها الشّيخ الرئيس في منطق الإشارات (قضايا مشهورة) ومن هنا يتّضح لكم جيّداً أنّ العدليّة ـ إذ يقولون بالحُسن والقُبح العقليين ـ يريدون أنّ الحُسن والقُبح من الآراء المحمودة، والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصّلاحيّة، وهي الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

الثّالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح ـ الخُلق الإنساني ـ الموجود في كلّ إنسان على إختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والبخل، وهذا الحكم من العقل قد لايكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة، ولامن جهة الكمال لِلنّفس أو النّقص؛ بل بدافع الخُلُق الموجود. وإذا كان هذا الخُلُق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحُسن والقُبح مشهوراً بينهم، تطابق عليه آراؤهم، ولكن إنّما يدخل في محلّ النّزاع إذا كان الخُلُق من جهة أُخرى فيه كمال لِلنّفس أو مصلحة عامّة نوعيّة، فيدعو ذلك إلى المدح والذمّ.

الرّابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح ـالإنفعال النفساني ـ نحو الرّقّة مثلاً، فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان، إتّباعاً لما في الغريزة من الرّقّة، ويحكم بقبح كشف العورة بمقتضى الحياء، ولكن هذا الحُسن والقُبح لايعدان حسناً وقبحاً عقلين؛ بل ينبغي أن يسميا عاطفيين أو إنفعاليين. وتُسمّى القضايا هذه عند المنطقيين بـ(الإنفعاليات) وبما أنّها يستحيل وجودها في الشّارع لأنّها من صفات الممكن، فهي لا تدخل في محلّ النّزاع مع الأشاعرة.

الخامس: ومن الأسباب؛ العادة عند النّاس، كإعتيادهم إحترام القادم -مثلاً- بالقيام له، وذمّ المستهينين فتختلف، فتكون مشهورة عند القوم الّذين لهم تلك العادة دون غيرهم - وهذا الحُسن والقُبح أيضاً ليسا عقليّين، بل ينبغي أن يسمّيا (عاديين)، وتُسمّى القضايا فيهما في عرف المناطقة (العاديات). ولذا لايدخل أيضاً هذا الحُسن والقُبح في محلّ النّزاع.

فتحصّل من جميع ماذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً - أنّه ليس كل حُسن وقُبح بالمعنى الثّالث موضوعاً لِلنّزاع مع الأشاعرة؛ بل خصوص ماكان سببه إدراك كمال الشّيء أو نقصه على نحو كلّي، وماكان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلّي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة، فإنّ الأحكام العقليّة النّاشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي الّتي تدّعي فيها أنّ الشارع لابدّ أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ماوقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

هـ - الحُسن والقُبح في موضوع النزاع لابدّ أن يكونا ذاتيين لاعرضيين. قال المحقّق العراقي قدّس سرّه؛ قلنا في موضوع البحث: إنّ المراد من التّحسين هو إعجاب العقل، والقبح هو إشمئزاز العقل، يؤيّد ماذكرنا: الّذي ينبغي أن يجعل هذا البحث تمهيداً لمبحث الملازمة، هو البحث عن نفس الحُسن والقبح الذاتيين، وإلّا الحسن الّذي يستتبع الثّواب، والقبح الّذي يستتبع العقاب، هو متأخّر عن القول بالملازمة، إذ هو مساوق للإطاعة الّتي هي متأخّرة عن الحُسن الذّاتي.

وبالجملة عندنا حُسنان: سابق على مايترتّب عليه المدح والثّواب، وحُسن يستتبع ذلك، والّذي ينبغي أن يكون مقدمة لبحث الملازمة؛ هو الحُسن المساوق لمرتبة الذّات. ثمّ لايخفى أنّ الحُسن والقُبح إن كانا بمعنى أنّ نفس

إدراكهما يُعجب العقل أو يُنفّره، ولايحتاج في إدراكهما إلى شيء آخر، فهما ذاتيان، وإلّا فعرضيّان، مثال الذاتي: هو الظّلم؛ فإنّ الظّلم بنفسه يوجب إشمئزاز النّفس من غير حاجة إلى أن يتصوّر شيء آخر. لايقال: إنّ الظلم تارةً يكون في محله وأُخرى لايكون في محلّه، فليس على الإطلاق العقل يحكم بالإشمئزاز. لأنّا نقول: مأخوذ في مفهوم الظّلم أن لايكون في محلّه، وأمّا مثل ضرب اليتيم للتأديب ففي الحقيقة ليس من الظّلم، وأمّا مثال الحُسن الّذاتي فقد مثّل له بحُسن الإحسان.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ الحُسن والقُبح؛ تارةً يكونان ذاتيين، وأُخرى يكونان عرضيين، فليس هما على الإطلاق ذاتيين وليسا على الإطلاق عرضيين.

قال بعض أهل الفنّ: الحُسن والقُبح موضوع النّزاع لابدّ أن يكونا ذاتيين.

بيان ذلك : إنّ الحسن والقبح بالمعنى الأخير ـ المذكور في ص١٩٦ـ ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ماهي العلّة للحسن والقبح. ويسمّى الحُسن والقُبح فيه بـ(الذّاتيين) مثل العدل والظّلم والعلم والجهل.

٢ ـ ماهو المقتضى لهما، ويُسمّى الحُسن والقبح فيه بـ(العرضيين) مثل تعظيم الصّديق، فإنّه لوخُلّي ونفسه فهو حَسَنٌ ممدوح، أمّا إذا كان سبباً لظلم ثالث يكون قبيحاً مذموماً، وكذلك تحقير الصّديق بنفسه قبيح؛ أمّا إذا كان سبباً لنجاته يكون حسن.

٣ ـ ما لاعليّة له ولاإقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، مثل ضرب غير ذي الرّوح، ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حدّ ذاته يكون محكوماً به، لامن جهة إندراجه تحت عنوان آخر. فلاتحتاج إلى واسطة في إتّصافه بأحدهما. ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: أنّ العنوان ليس في حدّ ذاته مقتضياً به، بل بتوسّط عنوان آخر

ولكنّه لوخُلّي وطبعه كان داخلاً تحت عنوان الحُسن والقُبح.

وبعد ذلك نقول: لنا مسائل، قد وقع الكلام فيها على سبيل التعاقب، وكل مسألة تعدّ مقدمة لما بعدها.

و- هل الأفعال تختلف بالنّقص والكمال؟

ز- هل هذا الإختلاف يقتضي حكم العقل بالحسن والقبح؟

ينسب إلى بعض الأشاعرة إنكار أصل الإختلاف، وطائفة منهم تنكر أصل الإقتضاء مع تسليم الإختلاف.

قال النائيني قدّس سرّه: ذهبت[1] الأشاعرة على خلاف العدليّة إلى عدم الحسن والقبح الواقعيين، وأنّ الأحكام لا تنشأ من المصالح والمفاسد؛ بل كلّما يحسنه الشّارع يكون حسناً وكلّما يقبحه الشّارع يكون قبيحاً، من دون أن يكون هناك مرجّح، إذ الأحكام لا تنشأ إلاّ عن إرادة وكراهة، فحينئذ لامجال لحكم العقل بحسن شيء لكي يستكشف منه الحكم الشّرعي حتى يُقال بالملازمة، إذ لاموضوع لها. وبما أنّ هذا القول في غاية السّخافة والسّقوط لأنّ العقل يستقل بقبح بعض الأشياء؛ وأنّ الأحكام الشرعيّة لا تنشأ جزافاً. فأعرض عنه المحقّقون من الأشاعرة، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن إكتفوا بالمصلحة والمفسدة النّوعيّة القائمة بالطّبيعة في صحّة تعلّق الأمر ببعض أفراد تلك الطّبيعة، وإن لم يكن لتلك الأفراد خصوصيّة توجب تعلق الأمر بها؛ بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنّسبة إلى الطّبيعة الّتي تقوم بها المصلحة، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد على بعض بلامرجّح بعدما كان هناك مرجّح في أصل الطّبيعة.

---

١ ـ مسألة التحسين والتّقبيح العقليين والخلاف بين الأشاعرة والعدليّة فيها معروفة في علم الكلام، تترتّب عليها مسألة الإعتقاد بعدالة الله وغيرها، وإنّما سمّيت العدليّة عدليّة لقولهم بأنّه تعالى عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحُسن والقُبح العقليين.

وفي الجملة جوّزوا التّرجيح بلامرجّح نوعي، ولهم على ذلك براهين، ويمّثلون لذلك بكأسي العطشان ورغيفي الجوعان. فإنّ العطشان لايتوقف في ترجيح أحد الكأسين من جهة عدم مرجّح شخصي في البين؛ بل المرجّح النّوعي، أي رفع العطش القائم بالجامع بين الكأسين، يكفيه في ترجيح أحدهما على الآخر، ولوكانا من جميع الجهات متساويين، وكان شيخنا الأستاذ يميل إلى هذا بعض الميل، وهذا ليس بتلك المثابة من الفساد، ويمكن الإلتزام به ولاينافيه تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد لكفاية المصلحة النّوعيّة في ذلك، والّذي لايمكن الإلتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد مطلقا في متعلقات الأوامر والنّواهي، لعدم معقوليّة التّرجيح بلامرجّح، مضافاً إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه؛ كقوله صلى الله عليه وآله «مامن شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعّدكم عن النّار إلّا وقد أمرتكم به.» الخبر. انتهى.

ح ـ هل العقل يحكم بهما؟ ـ أي بالحُسن والقُبح ـ: طائفة من الأشاعرة تنكر حكم العقل مع تسليم الإقتضاء، كما ينسب إلى بعض الأخباريين.

قال النائيني قدّس سرّه: ـ بعدالفراغ عن تحقق الحُسن والقُبح بالنسبة إلى بعض الأشياء ـ إلّا أنّه ذهب بعض إلى أنّ العقل لايحكم بالحُسن والقُبح لعدم إحاطته بالمحسّنات والمُقبّحات، وإنّما نستكشف الحُسن والقُبح من الشّارع، فعليه لايمكن إستكشاف الحكم الشرعيّ من الحكم العقلي الّذي هو ملاك القول بالملازمة لعدم تحققه.

وفيه مالايخفى: إنّا لاندّعي إيجاب الكلّي وإنّما ندّعي الإيجاب الجزئي، بمعنى أنّ العقل يحكم بحسن وقبح بعض الأشياء، ولايمكن عزل العقل عن إدراك الحُسن والقُبح بنحو الكلّي؛ كما عليه الأشاعرة، لأنّه يوجب هدم أساس إثبات الصّانع ويلزم إفحام الأنبياء، لأنّه على هذا لايستقلّ العقل بقُبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب، ولاقُبح المعصية وحُسن الطاعة.

أدلّة النّافين: قال بعض أهل الفن: استدلّوا الأشاعرة ـ وهو أهم أدلّتهم ـ: «لوكانت قضيّة الحُسن والقُبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأنّ الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثّاني لايختلف فيه إثنان مع وقوع الإختلاف في الأول».

وهذا الدليل من نوع القياس الإستثنائي، قد استثنى فيه نقيض التّالي لينتج نقيض المقدّم.

والجواب عنه: أنّ المقدمة الأُولى؛ وهي الجملة الشّرطيّة ممنوعة، لأنّ قضية الحُسن والقُبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات، وقضية أنّ الكل أعظم من الجزء من الأوّليّات اليقينيّات، فلاملازمة بينهما، والفارق بينهما من وجوه ثلاثة:

الأول: إنّ الحاكم في قضايا التأديبات ـ أي المشهورات ـ العقل العملي، والحاكم في الأولّيات العقل النظري.

الثّاني: إنّ القضيّة التأديبيّة لاواقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء، والأوّليّات لها واقع خارجي.

الثّالث: إنّ القضيّة التأديبيّة لايجب أن يحكم بها كل عاقل لوخلّي ونفسه، ولم يتأدّب بقبولها والإعتراف بها، كما قال الشّيخ الرئيس.

ومن أدلّتهم على إنكار الحُسن والقُبح العقليين، أنْ قالوا: إنّه لوكان ذلك عقليّاً لَما اختلف حُسن الأشياء وقُبحها باختلاف الوجوه والإعتبارات، كالصّدق؛ إذ يكون مرّة ممدوحاً عليه وأُخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضرر كبير، وكذلك الكذب بالعكس، يكون مذموماً عليه، وممدوحاً عليه إذا كان فيه نفع كبير؛ كالضّرب والقيام والقعود ونحوهما مما يختلف حُسنه وقُبحه.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه؛ يظهر مما ذكرناه: من أنّ حُسن الأشياء وقُبحها على أنحاء ثلاثة؛ فماكان ذاتياً لايقع فيه إختلاف، وأما ماكان عرضيّاً فإنّه يختلف بالوجوه والإعتبارات. والعدليّة لايقولون: بأنّ جميع

الأشياء لابدّ أن تتّصف بالحُسن أبداً أو بالقُبح أبداً، حتى يلزم ماذُكر في الإشكال.

قال المحقق العراقي: وأمّا أدلّة النّافين: فأقوىٰ أدلّتهم هو أنّ التحسين والتقبيح من الكيفيّات، ومتعلقهما لوحكم به العقل من الأفعال، وهو أيضاً من مقولة الأعراض، فحينئذ كيف يقوم العرض بالعرض، وهذا مراد من قال: بأنّه يلزم قيام المعنى بالمعنى لوحكم به العقل.

ولكن لايخفي، أنه يرد عليه:

اوّلاً: بالنقض في مثل الإرادة،فإنّهامن الكيفيات مع ذلك تتعلّق بالأفعال.

وثانياً: بالحلّ فإنّ التّحسين والتّقبيح من عوارض الصّورالمرتسمة في النفس، وهي أيضاً من العوارض الكيفيّة. فمقولة الكيف تعلّقت بمقولة الكيف، ولها جهة إضافة إلى الخارج؛ أي بما أنّ تلك الصّور حاكية عمّا في الخارج، فتعلّق التّحسين والتّقبيح بالخارج بنحو الإضافة.

أمّا أدلّة المثبتين: فمنها؛ إنّه لولم يحكم العقل بالحسن والقبح يلزم إفحام الأنبياء والتّالي باطل.

بيان ذلك: إنّ النبيّ لو قال أنظُروا في معجزتي. لهم أن يقولوا على ذلك التّقدير: إنّه لاننظر حتّى يجب علينا النّظر، ولايجب النظر حتى ننظر. وهذه المعارضة لامدفع للنبي(ص) عنها، وهذا هو معنى الإفحام. ولكن لايخفى مافيه، فإنّ وجوب النّظر إنّما هو من وجوب دفع الضّرر المحتمل، ووجوب دفع الضّرر فطريّ للإنسان، بل فطريّ لسائر الحيوانات، ولايحتاج إلى حكم العقل، وإنّما هو من الوجدانيّات الّتي لاينكرها الطرفان.

ومنها: إنّه لولم يحكم العقل بالحُسن والقُبح لزم جواز صدور المعجزة من الكاذب، والتّالي واضح البطلان.

بيان ذلك: إنّ عدم جواز صدور المعجزة إلّا من الصادق؛ من جهة

تصديق الله لدعوته، لأنّ تصديق الكاذب قبيح، فيمتنع صدوره منه تعالى، لعلمه وحكمته وعنايته، فإذا بطل قبحه ثبت جوازه، إذ لادليل عليه غيره، ولكن لايخفى ما فيه، فإنّ هذا يرجع إلى نقض الغرض، فإنّ المولى لما كان غرضه بيان صدق الصّادق وكذب الكاذب، فتصديق الكاذب نقض لذلك الغرض، وهو أمر قبيح يرجع إلى قبح إجتماع الضّدين، الّذي يحكم العقل بقبحه من غير حاجة إلى حكم العقل بالحُسن والقُبح؛ المترتّب عليهما المدح والذمّ والثّواب والعقاب.

ومنها: إنّه لولم يحكم العقل بالتّحسين والتّقبيح لزم عدم الوثوق بما جاء به النّبي صلّى الله عليه وآله من الأحكام، من معاد وغيره. فإنّ الأحكام إنّما تثبت من الأخبار، ونحن نحتمل صدور الكذب فيها، فمع هذا الإحتمال كيف تثق بالأخبار، ولكن لايخفى؛ فإنّ ذلك يرجع إلى الدّليل السابق، وقد عرفت الجواب عنه.

قال بعض أهل الفن: قد إستدلّ العدليّة على مذهبهم بما خلاصته: «إنّه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقُبح الظّلم عند كل عاقل من غير إعتبار شرع، فإنّ ذلك يدركه حتى منكر الشّرائع.»

وأُجيب عنه: بأنّ الحسن والقبح ذلك بمعنى الملائمة والمنافرة، أو بمعنى صفة الكمال والنّقص، وهو مسلّم لانزاع فيه. وأمّا بالمعنى المتنازع فيه، فإنّا لانسلّم جزم العقلاء به.

وقد استدل العدليّة أيضاً: بأنّه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنّواهي الشّرعيّة، وكذلك وجوب المعرفة.

وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعيّ حسب دعواهم. فنقول: من أين يثبت هذا الوجوب؟ ـ لابد أن يثبت بأمر من الشّارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر، فإن كان هذا الوجوب

عقليّاً فهو المطلوب، وإن كان شرعيّاً أيضاً فلابدّ له من أمر، ولابد له من طاعة، فتنتقل الكلام إليه... وهكذا نمضي إلى غير النّهاية. ولانقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقليّ لا تتوقف على أمر الشّارع. وهو المطلوب. بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التّحسين والتّقبيح العقليين، ولوكان ثبوتها من طريق شرعي لإستحال ثبوتها، لأنّا ننقل الكلام إلى هذا الطّريق الشّرعي فيتسلسل إلى غير النّهاية.

والنتيجة: إنّ ثبوت الحُسن والقُبح شرعاً يتوقّف على ثبوتهما عقلاً.

قال المحقّق العراقي قدّس سرّه: الدّليل الّذي يثبت به دعوى المثبتين هو الوجدان، وهذا كاف لإثبات الدّعوى، ولولم يكن لنا دليل آخر حيث ترى: أنّ الوجدان حاكم على أنّ العقل يدرك الحُسن الذاتي والقُبح الذاتي، فإنّ العقل يدرك قبح الظّلم لذاته من دون أن يتصوّر شيء آخر من عادة وغيرها، وقد خالف في ذلك بعض الأخباريين، فانكروا أنّ العقل يدرك الحسن والقبح الذّاتيين، وادّعوا أنّ كل مايدرك العقل مما يترتّب عليه الذّم؛ فهو راجع إلى المقبحات العرفيّة، وكذلك إدراكه ممّا يترتّب عليه المدح؛ فهو راجع الى المحسنات العرفية، ويؤيدذلك بأنّ هناك موارد مسلّمة؛ مثل ما لو سُنّ قانون وأُعلن، فن صدّقه يُمدح ومن لم يصدقه أو لم يقبله يُذمّ، ويلومه العقلاء. وبذلك قد جرت العادة به، فإدراك العقل الحُسن والقُبح إنّما هو من جهة التقبيح العرفي أو التّحسين العرفي، ومثل مالوجعل قانون وخالف القانون، فإنّ العقلاء يلومونه على المخالفة، من جهة جريان عادة النّاس على عدم المخالفة، ومثل مالوكان عند النّاس متداولاً ومعتاداً ترك الأكل في الأسواق، فلو أكل أحد يلومونه، فلذا قيل إنّه ينافي العدالة، لأنّه يعتبر فيها المحسّنات العرفية والمقبحات العرفيّة الّتي عبّر عنها بمنافيات المُرُوَّة. وكيف كان فهذه الأُمور الثّلاثة إنّما تقبح من جهة جريان العادة على عدم المخالفة. غاية الأمر بالنّسبة إلى الأوّلين

العادة لها جهة طريقيّة بخلاف الثّالث، فإنّ العادة لها جهة موضوعيّة، ولكن لايخفى مافيه.

بيان ذلك: أمّا الأولين فالتقبيح فيهما يرجع إلى كفر المنعم، والتّحسين فيهما يرجع إلى شكر المُنعم. غاية الأمر نفس تطبيق موضوع تلك الكبريين، إمّا بناءً إدّعائيّ أو إعتقادي، وبعبارة أُخرى من اعتقد أو بنى على أنّ الجاعل للقوانين أو الجاعل للطّرق مخالفته فيه ملامة، وموافقته فيه مدح، ليس من جهة العادة؛ بل إنّما هو من جهة أنّه بنى أو إعتقد أنه آمر، فتكون مخالفته كفراً للمُنعم، وموافقتُه شكراً للمُنعم. وهاتان الكبريان العقل يحكم بهما مع قطع النّظر عن العادة.

وبالجملة: العادة محقّقة لموضوع تلك الكبريين لاأنّها سبباً لحكم العقل، والشبهة إنّما نشأت من هذه الجهة، فتخيّل إنّ العادة هي الّتي صارت سبباً لحكم العقل، وهذا توهم فاسد. فإنّ العادة محقّقة لحكم العقل وحكم العقل غير متوقّف على العادة وغيرها.

وأمّا في الثّالث فإنّ إنطباق موضوع حكم العقل إنطباق على الأُمور الرّسميّة قهري بخلاف الأوّلين، فإنّ من خالف العادة إمّا للزوم الضرر أو الهتك، فإنّ إنطباق ذلك على الأُمور الرّسميّة قهريّ كما لايخفى، ثمّ إنّه لوأغمضنا النّظر عن الوجدان فالأدلّة الّتي أقاموها للطرفين فاسدة.

لاخلاف: إنّ من يدّعي ضرورة حكم العقل والعقلاء بحُسن الإحسان وقُبح الظّلم، يدّعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان، وذمّهم لفاعل الظّلم. ولاشك في أنّ هذا المدح والذمّ من العقل والعقلاء ضروريّان، لتواتره عن جميع النّاس ومنكره مكابر.

والّذي يدفع العقل والعقلاء لهذا؛ شعورهم بأنّ العدل كمال للعادل ومُلائمته لمصلحة النّوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظّلم ومنافرته

لمصلحة النّوع الإنساني وبقائه.

ط ـ هل العقل حَكَمَ بالحُسن والقبح الفاعلي؟

فإذا عرفت أنّ الحقّ هو أنّ التّحسين والتّقبيح يحكم بهما العقل، فحينئذ يكون لنا مجال لمبحث الملازمة، وإلّا لوقلنا بمقالة النّافين فلامجال له أصلاً، فقد ظهر لك أنّ البحث عن الملازمة لايغني عن البحث عن مسألة التّحسين والتّقبيح، لأنّ ذلك إنّما يتم لوكان المنكرين للملازمة من قبيل السّالبة بإنتفاء المحمول مع أنّ المفروض ليس كذلك، فإنّ المنكرين ربما ينكرون ذلك من باب السّالبة بإنتفاء الموضوع، فإنّ من أنكر الملازمة قد يكون من جهة إنكار أصل الإختلاف بين الأفعال، أو يُنكر أصل الإقتضاء، أو يُنكر حكم العقل بالحُسن والقُبح، أو إنكاره من جهة إنكار الحُسن الفاعلي، وكيف كان لوأدرك العقل هذه المراتب، أي أدرك أنّ الأفعال تختلف بالنّقص والكمال، وأنّ هذه الإختلافات تقتضي حكم العقل بالحُسن والقُبح، وأنّ العقل حكم بهما، وحين ذاك مجال للبحث عن الملازمة.

ي ـ هل يحكم العقل بثبوت الملازمة بين حكمه وحكم الشّرع؟، بحيث يكون منشأ لترتّب الثواب والعقاب؟

قال النّائيني قدّس سرّه بعد البناء على أنّ العقل يحكم بالحُسن والقُبح: بعض الأخباريّين قد أنكر الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع الّتي هي المراد من قولهم: كلّما حكم به العقل حكم به الشّرع، بدعوى أنّ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلّا أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشّارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيّات على ماهي عليها، بل غاية مايدركه العقل هو أنّ الظلّم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والإحسان له جهة مصلحة فيحسن ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك

المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشّرعي لمقارنتها بالموانع والمزاجم في نظر الشّارع، فربّما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله صلّى الله عليه وآله «لولا أنْ أشقّ على أُمّتي لأمرتُهم بالسّواك» وقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّ الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً» الخبر. فإنّ الظّاهر منه هو إنّه تعالى سكت مع ثبوت المصلحة، والمقتضي في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الّذي أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد الّتي سكت الله عنها، وربما يكون حكم بلامصلحة في المتعلّق، كما في الأوامر الإمتحانيّة، والأوامر الصّادرة تقيّة وغير ذلك ممّا حكاه في التقريرات عن الفصول من الوجوه الستّة، الّتي أقامها على منع الملازمة الواقعيّة بين حكم العقل وحكم الشّرع، ولذا إلتزم صاحب الفصول بالملازمة الظاهريّة. ببيان أنّ مجرّد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لايكون عذراً في نظر العقل، بل لابدّ من البناء على الملازمة إلى أن يبيّن المانع والمزاحم، وهذا هو المراد من الملازمة الظّاهريّة.

ولايخفى عليك ضعفه، فإنّ الكلام إنّما في المستقلات العقليّة، والعقل لايستقلّ بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد إدراكه لجميع ما له دخل في الحُسن والقُبح، ودعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلاّت العقليّة، ولاسبيل إلى منعها، فإنّه لاشبهة في إستقلال العقل بقبح الكذب الضّار الموجب لهلاك النبيّ صلّى الله عليه وآله مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، ومع إستقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعيّاً بحرمته شرعاً، لأنّ المفروض تبعيّة الأحكام الشّرعيّة للمصالح والمفاسد. وقد إستقلّ العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلّف حكم الشّارع وما ذكره من الموارد الّتي ثبت فيها المصلحة، ولم يكن على طبقها حكم شرعي لايرد نقضاً

على ماذكرناه، فإنّا لاننكر أنّه يمكن أن تكون لمصالح ومفاسد النّفس الأمريّة موانع ومزاحمات، فإنّ ذلك مما لاسبيل إلى إنكاره. وإنّما ندّعي أنّه يمكن إدراك العقل بالموجبة الجزئيّة لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. ودعوى أنّه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد الّتي سكت الله عنها ممّا لايلتفت إليها، وكيف يكون ممّا سكت الله عنها، مع أنّ العقل رسول باطنيّ وقد استقلّ به. وأمّا ماذكره من الموارد الّتي كان هناك حكم ولم تكن مصلحة، فهو ممّا لايصغى إليه، فإنّه لايعقل حكم بلامصلحة، غايته أنّ المصلحة قد تكون خفيّة لم يطّلع عليها العقل. وأضعف من ذلك كلّه دعوى الملازمة الظّاهريّة، فإنّ إحتمال المانع والمزاحم إنْ تطرّق عند العقل، فلايكون مستقلاً، ولاحكم له بالقبح والحسن مطلقا لاواقعاً ولاظاهراً، وإن لم يتطرّق فيستقلّ ويحكم بالملازمة الواقعية، ولامعنى للملازمة الظّاهريّة، إلّا أن تبتني على قاعدة المقتضي والمانع الفاسدة من أصلها، كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: إنّه لاسبيل إلى منع الملازمة بعد الإعتراف بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وبعد الإعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد.

قال بعض أهل الفنّ؛ في ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشّرع: الحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحُسن شيء أو قبحه بحيث يترتّب عليها الذمّ والمدح والثّواب والعقاب ـ أي إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء، لِما فيه من حفظ النّظام وبقاء النّوع، أو على قُبحه لِما فيه من الإخلال بذلك ـ فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع ـ فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم ـ فهو بما هو عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء، لابدّ أن يحكم بما يحكمون ـ ولوفرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم، لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع،

وهذا خلاف الفرض، فتكون الملازمة بينهما على نحو المُوجبة الجزئيّة. ثمّ قال: والحق إنّ الإلتزام بالتّحسين والتّقبيح العقليّين هو نفس الإلتزام بتحسين الشّارع وتقبيحه وفقاً لحكم العقلاء، لأنّه من جملتهم؛ لاأنّهما شيئان، أحدهما يلزم الآخر؛ وإن توهم ذلك بعضهم. وعليه فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتّحسين والتّقبيح.

أقول: فالتّعبير بالتّلازم عند هذا القائل مسامحة بل الصّحيح عنده التّضمن لإدراج الشّارع في العقلاء فيكون حكمه ضمن حكمهم، يرد عليه مضافاً على الأجوبة الماضية في ص٤١-٤٠ -٥٠ إن العقل ليس شرع ولامشرّع هذا.

وأجاب عن كلامه بعض الأجلة: إنَّ الحسن والقبح أمران واقعيّان ثابتان في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود، وليسا أمرين تشريعيّين؛ فحكم العقلاء في المقام يراد به إدراكهم لاتشريعهم أو بنائهم، ثمّ لوفرض ذلك جرياً مع مشرب هذا الأصولي في باب الحسن والقبح، مع ذلك لاموجب لدعوى الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشّارع الّذي هو سيّدهم، إذ حكمهم إنّما يصدر عنهم بإعتبار وقوعه في طريق مصالحهم وحفظ أنظمتهم، والشّارع سبحانه وتعالى خارج عن دائرة تلك المصالح والنّظام، فأيّ ملزم لأن يحكم بأحكامهم وتشريعاتهم.

ثمّ استدلّ طاب ثراه على بطلان دعوى الملازمة: بأنّ الشارع، تارةً يكون غرضه في مقام حفظ الحسن وترك القبيح بنفس مرتبة ودرجة حافظيّة ومحرّكيّة المرتبة الذّاتيّة الموجودة في الفعل نفسه، من حيث إقتضائه للحسن أو القبح، وإستحقاق المدح والثّواب أو الذمّ والعقاب، وأُخرى يفرض أنّ غرضه يتعلّق بمرتبة أقوى وأشدّ من ذلك.

فعلى الأوّل: لاموجب لإفتراض أنّ المولى يعمل مولويّته ويجعل على وزان الحكم العقلي حكماً شرعيّاً، وإنّما يرشد إلى ماهو واقع من الحُسن أو القُبح

الذّاتيّين في الفعل.

وعلى الثّاني: فلامحالة يتصدّى من أجل تأكيد تلك الحافظيّة وتشديدها إلى إعمال المولويّة والأمر به أو النهي عنه. وتشخيص مرتبة هذا الإهتمام قد يكون بدليل شرعيّ، وقد يكون راجعاً إلى مناسبات وأذواقٍ عقلائيّة لايمكن التعويل عليها مالم تبلغ مرتبة الجزم واليقين. ومن هنا يظهر أنّه لابرهان على أصل الملازمة[١].

وفيه غرض من بحث الملازمة هو الوصول إلى أنّ حكم العقل بحفظ الحسن وترك القبح ليس من باب عقاب بلابيان، فلوورد خطاب شرعيّ على خلاف حكم العقل لايكون حكم العقل من باب لاأدري ـ كماقال الأخباريّون ـ لأجل أنّه يمكن أن يتصرّف الشّارع في أسباب القطع؛ بل نقول بالملازمة ونقدّم حكم العقل على الخطاب.

قال المحقّق العراقي قدّس سرّه في مسألة الملازمة: قبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدّمة بها يتّضح المقصود وهي: إنّ حكم العقل بالمصلحة مقتضي لحكم الشّارع لاعلى نحو العليّة التّامة، فتكون تلك المصلحة بالنسبة إلى حكم الشّارع من قبيل المقتضي الّذي يرتفع لوجود المانع، فحينئذ لابدّ من إحراز عدم المانع والمزاحم، حتّى يترتّب حكم الشّارع.

والموانع والمزاحمات: تارةً تكون داخليّة ـ أي لها دخل في أصل تحقق إدراك العقل الحُسن الّذاتي ـ وأُخرى تكون خارجيّة، وهذه المزاحمات الخارجيّة تكون بعد الفراغ عن عدم مزاحم ذاتي، وحينئذ نقول: إنّ المزاحم الخارجي يكون، تارةً مثل وجود ضدّ أهمّ، وأُخرى ليس كذلك، وثالثة يكون في الإنبعاث عن الإرادة، ورابعة يكون في نفس إرادة المولى. فهذه المراتب طوليّة

١ـ مباحث الحجج والأُصول العمليةج ١ ص ١٣٩.

والأخيرة منها إنّما يكون لها مجال بعد الفراغ عن سابقتها، والمثبت يلتزم بجميع هذه المراتب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: إنّه وقع الكلام في كلّ مرتبة مرتبة.

امّا المرتبة الأُولى: فيمكن نفي المزاحم الدّاخلي بحكم العقل بحسن الشّيء، فإنّه لما حكم بأنّ في الشّيء حسناً، يستكشف أنّه لامزاحم داخلي، فإذا وقع فالعقل لايحكم.

وأمّا بالنّسبة إلى المرتبة الثّانية؛ وهو إحتمال المزاحم الخارجي من ضدّه أو مثله: فإنْ قطع بعدم وجود ذلك المزاحم، فالعقل يحكم بحسنه ويلومه على تركه. وأمّا مع إحتمال وجود المزاحم الخارجي فلايحكم بالحسن ولايلوم على تركه.

اللّهم إلّا أن يُقال: بأنّ نفس هذا الإحتمال لايوجب رفع الملازمة على الترك؛ بل يأتي به بداعي الرّجاء، حيث أنّه يحتمل عدم وجود المزاحم، فهذا الإحتمال يكون منجّزاً، وهذا هو شأن الإحتياط بأنّه حسنه متحقّق مع تحقق إحتمال المزاحم، ولاينافي ذلك ماذكره شيخنا الأنصاري قدّس سرّه بأنّ العقل لايدرك جميع المُقبّحات والمحسنات حتّى يحكم بحُسنه أو قُبحه، لما عرفْت بأنّ حكم العقل بالحُسن ليس من جهة إدراكه لرفع جميع الموانع المقبّحة، بل من جهة كون نفس إحتمال عدم وجود المزاحم هو منجز. فعلي هذا يمكن منع الملازمة بين حكم العقل والشّرع؛ حيث أنّ العقل قد حكم مع تحقق هذا الإحتمال، ويُحتمل أنّ الحكيم على الإطلاق قد إطلع على المزاحم، فلذا لم يحكم؛ فحصل التّفكيك بالنسبة إلى هذه المرتبة. وبعد الفراغ من المرتبة الثّانية يقع الكلام بالنّسبة إلى:

المرتبة الثّالثة؛ وهي: المزاحمات في نفس الإيجاد والإنبعاث عن تلك الإرادة، لأنّ الإرادة المحرّكة لاتتعلّق بالشّيء الفاسد، وإنّما الإرادة المحرّكة

تتعلّق بالشّيء الّذي فيه مصلحة، فإذا حكم العقل بحسنه ـ أي لم يكن فيه مزاحم داخلي ولاخارجي ـ فلايستكشف منه تحقق الإرادة المحركية لما ذكرناه، فإذا لم يستكشف فلاملازمة. وأمّا لوالتزمنا بهذه المرتبة فيقع الكلام في المرتبة الأخيرة؛ وهي:

المزاحمات في نفس البعث والإرادة، فنقول: لاإشكال ولاريب أنّه بالالتزام بالمراتب الثّلاثة الأُوَل، نستكشف تحقق الإرادة الواقعيّة الّتي هي في نفس المولى؛ فحينئذ هل الإنبعاث والتحريك نحو المراد يحتاج إلى بعث أم لا؟ والمراد بالبعث: هو بروز وظهور تلك الإرادة؛ فحينئذ يقع الكلام في أنّ هذا البعث له موضوعية في مقام المحرّكيّة أم لا؟

فنقول: لاإشكال ولاريب أنّه بالنسبة إلى المعاملات فنفس البعث له موضوعيّة، وإلّا نفس الرّضا بالبيع والصّلح وغير ذلك لايكفي؛ بل يحتاج في العقود إلى إبراز الرّضا من الطرفين بإيجاب وقبول، وفي الإيقاعات يحتاج إلى إبراز الرّضا من طرف واحد. وأمّا بالنّسبة إلى الأحكام والتّكاليف لايحتاج إلى التّحرّك إلى متعلّقها ـ أي ظهور وبروز ـ بل نفس العلم بتحقّقها في نفس المولى يكفي؛ كمن يعلم أنّ المولى يحتاج إلى ماء ولكن له مانع لايمكن له إبراز إرادته، فيجب على العبد أن يأتي له بالماء، فلوتركه والحال هذه يلومه العقلاء.

إذا عرفت ذلك فاعلم: إنّه يمكن لنا إنكار الملازمة لوالتزمنا بالمرتبة الثّانية أو المرتبة الثّالثة من جهة حكم العقل بحسنه مع تحقّق الإمتثال، ويلام على تركه مع تحقق إحتمال وجود المزاحم، وأمّا لوتعدّينا عن المرتبة الثّالثة وقلنا بتحقّقها، لابدّ من الإلتزام بالملازمة لما بيّنّاه سابقاً. وأمّا دعوى: أنه يمكن حكم العقل بالحُسن بالنّسبة إلى المرتبة الثّالثة، لامن جهة وجود الإحتمال حتّى يمكن منع الملازمة؛ بل من جهة التّرتّب، حيث إنّا نعلم بحسنه، إمّا من جهة نفسه حسن على الإطلاق، أو حُسنه منوط بعدم الإتيان بالأهمّ، ففي

ظرف عدم الإتيان بالأهمّ هو حسن، ولكن لايخفىٰ أنّ ذلك لايجزي إلّا إذا كان المزاحم هو الأهمّ. وأمّا لوكان باقي المرجّحات ـ غير الأهمّ ـ كانت موانع من حُسنه، فلايجري الترتّب.

فتحصل مما ذكرنا: إنّ المنكرين للملازمة لابدّ أن يخدشوا في المرتبة الثّانية والثّالثة.

ثمرة البحث وهي: إنّه على القول بعدم الملازمة فيما لوورد خطاب شرعيّ على خلاف حكم العقل فلايجب طرحه، حيث أنّه على ذلك التّقدير يكون حكم العقل من باب لاأدري، وهو حكم في ظرف عدم العلم، فمع مجيء حكم الشارع يرتفع موضوعه من باب الورود، بخلافه على الملازمة، يجب طرحه، وبهذا يمكن توجيه كلام الأخباريين في أنّ الخطاب الشرعي مقدم على حكم العقل.

توضيح ذلك، هو: إنّ الأخباريين لَمّا إلتزموا بعدم الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشّرع، فيكون حكم العقل بالحُسن من باب قبح العقاب بلابيان، فمع مجيء خطاب شرعي يكون بياناً، فخطاب الشّرع لايعارض حكم العقل؛ بخلافه على القول بالملازمة، فإنّه يوجب طرح الخطاب الشّرعي. هذا غاية مايوجّه به كلام الأخباريين، وهو أحسن ماقيل: بأنّ مراد الأخباريين من حكم العقل الظنّي أو غير ذلك من التّوجيهات المخالفة لظواهر كلماتهم. هذا كلّه فيما لوحكم العقل بشيء هل يلازم ذلك حكم الشّارع أم لا.

ك ـ لوحكم الشارع بشيء، هل يلازم ذلك حكم العقل أم لا؟

قال المحقّق العراقي قدّس سرّه: ماالمراد من حكم العقل، هل هو عبارة عن نفس إطاعة الأوامر الشّرعيّة ـ أي إذا حكم الشّرع بشيء ـ العقل يحكم بإطاعته، أو هو عبارة عن حكمه بالحُسن الّذي حكم الشّارع به، فيكون حكم الشّارع مع حكم العقل متعلقهما شيء واحد؟ الظّاهر هو الأخير، فإنّ الأوّل

خلاف الظّاهر أولاً. وإن حكم العقل الّذي هو مرتّب على حكم الشّارع بحسب الظّاهر، هو الحكم بالملازمة. وقد عرفت: أنّ الحكم بالملازمة لايكون بالنّسبة إلى الإطاعة ثانياً. وبعد معرفة أنّ المراد هو حكم العقل مع حكم الشّارع متعلقهما شيء واحد؛ فحينئذ يقع الكلام هل هناك ملازمة أم لا؟ الظّاهر أنّها متحقّقة لوجهين:

الأوّل: الوجدان: فإنّ الوجدان يحكم بأنّ إرادة الشّارع لا تتعلّق إلّا بالشّيء الّذي فيه مصلحة، ولوردع عن شيء لابُدّ وأن تكون فيه مفسدة، لأنّ الإرادة من مبادئها الحبّ، والحبّ مثلاً لووصل إلى مرتبة يكون عشقاً، والعشق لايتعلّق بالوجه الّذي هو قبيح المنظر، وليس إلّا أنّه لابدّ وأن يكون في المتعلّق حُسن، حتّى تتعلّق به المحبّة، وكذلك الإرادة، لأنّه المفروض إنّ الشّارع حكيم على الإطلاق، فإذا كان كذلك فلابدّ وأن يوجه الإرادة إلى مافيه المصلحة.

الوجه الثّاني: إنّه لاإشكال ولاريب أن بين الإرادة والمصلحة ترتب طوليّ -أي متى تحقّقت المصلحة تعلّقت الإرادة- ولوكان يكفي نفس تحقّق المصلحة في الإرادة تكون المصحلة متأخرة عن الإرادة، فتكون نظير داعويّة الأمر الّتي لايعقل أخذها في المتعلّق.

ثمّ إنّ القائلين: بأنّه يكفي تحقّق المصلحة في الإرادة، ولايحتاج إلى تحقق المصلحة في المتعلّق، فذلك: إنّما التزموا به من جهة أشياء تخيّل أنّها منها؛ كالأوامر الإمتحانيّة، حيث أنّ الغرض منها نفس إصدار الأمر وأبرازه، وهو فيه مصلحة؛ ولكن لايخفى أنّ الأوامر الإمتحانيّة:

تارة: يكون الإمتحان فيها قائماً بنفس العمل؛ مثلاً يشتري دابّة ويركبها لأجل الإمتحان، فهذا لاإشكال في أنّ المصلحة ليس في مقام الإبراز؛ بل المصلحة في المتعلّق.

وأُخرى: يكون الإمتحان في إظهار الأمر، والظّاهر أنّه لاينصرف الأمر إلى

العمل؛ بل بمقدماته، كمن آمَرَ بالقتل وليس غرضه في القتل، فإنّ الأمر ينصرف إلى المقدمات. إنتهى.

تلخّص أنّ المباني المزبورة في مسألة حكم العقل ثلاث، وفي مسألة الملازمة أربع، بيان ذلك:

١ ـ لاحكم للعقل.

٢ ـ له حكم بنحو الإقتضاء لابنحو العلّيّة.

٣ ـ له حكم بالعلّيّة بنحو الموجبة الجزئيّة.

١ ـ لاملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع.

٢ ـ بينهما ملازمة ظاهريّة.

٣ ـ حكم العقل بالتّحسين والتّقبيح بنحو الموجبة الجزئيّة هو حكم الشّارع.

٤ ـ حكم العقل بالتّحسين والتّقبيح بنحو الموجبة الجزئية يلازم حكم الشّارع.

وهنا مبناءٌ خامس ذهب إليه صاحب الحدائق قدّس سرّه وهو القول بالملازمة بينهما لوكان العقل خالياً عن الشوائب والأوهام، الّذي هو شذّ بين الأنام، ومبناءٌ سادس ستسمعها عن بعض الأساطين.

بعد بيان هذه المقدمات نقول:

أمّا الكلام في الصّغرى:

فبناءً على القول الثّالث تتحقّق الصُّغرى بتحقق حكم العقل وعلى القول الرّابع تتحق بنحو الموجبة الجزئيّة لأجل الملازمة.

قال بعض الأساطين: الكلام في تحقيق الصغرى ـ أي في حصول القطع

بالحكم الشّرعي من المقدمات العقليّة لأجل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع- إنّ الحكم العقلي -بمعنى إدراك العقل- يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأول: أنْ يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال؛ فيحكم بالوجوب أوِ الحرمة، لتبعيّة الأحكام الشّرعيّة للمصالح والمفاسد عند أكثر الإماميّة والمعتزلة.

الثّاني: أن يدرك العقل الحُسن والقُبح؛ كإدراكه حُسن الطّاعة وقُبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشّرعي في مورده؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الثّالث: أن يدرك العقل أمراً واقعيّاً مع قطع النّظر عن ثبوت شرع وشريعة؛ نظير إدراكه إستحالة إجتماع النّقيضين أو الضّدين، ويسمّى بالعقل النّظري. وبضميمة حكم شرعيّ إليه يكون بمنزلة الصّغرى يستكشف الحكم الشّرعي في مورده.

أمّا القسم الأوّل: فالصحيح أنّه غير مستلزم لثبوت الحكم الشّرعي، إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة وبالعكس. والعقل لايمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد، والمزاحمات والموانع. فبمجرد إدراك مصلحة أو مفسدة لايمكن الحكم بثبوت الحكم الشّرعي على طبقها، وهذا القسم هو القدر المتيقّن من قوله عليه السّلام: «إنّ دين الله لايُصاب بالعقول» و قوله عليه السّلام: «ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرّجال.» فإن كان مراد الأخباريّين من عدم حصول القطع بالحكم الشّرعي من المقدمات العقليّة هذا المعنى فهو الحقّ.

وأمّا القسم الثّاني: فهو وإن كان مما لامساغ لإنكاره، فإنّ إدراك العقل حُسن بعض الأشياء وقُبح بعض الآخر ضروريّ، كيف؟ ولولا ذلك لاطريق إلى إثبات النبوّة والشّريعة، فإنّه لولا حكم العقل بقبح إجراء المعجزة

على يد الكاذب لم يمكن تصديق النّبي صلّى الله عليه وآله، لإحتمال الكذب في إدّعائه النبوّة. إلّا أنّك قد عرفت في بحث التجري: أنّ هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشّرعي، وفي مرتبة معلوله، فأنّ حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية، إنّما هو بعد صدور أمر مولوي من الشّارع، فلايمكن أن يستكشف به الحكم الشّرعيّ.

وأمّا القسم الثّالث: فلاينبغي التوقّف والإشكال في إستتباعه الحكم الشّرعي؛ فإنّ العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو بين وجوب شيء وحرمة ضدّه، وثبت وجوب شيء بدليل شرعي، فلامحالة يحصل له القطع بوجوب مقدّمته وبحرمة ضدّه أيضاً، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علّة للعلم بثبوت اللاّزم، ويسمّى هذا الحكم بالعقلي غير المستقلّ، لكون إحدى مقدّمتيه شرعيّة على ماعرفت.

هذه كلمات القوم ـ وأمّا نحن فنقول: إنّ الصّغرى يعني حصول القطع بالحكم الشّرعي من المقدّمات العقليّة، يتوقّف على وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع وإثبات وجود الملازمة بينهما يتوقّف على مقدمّة، وهي إنّ أحكام الله تعالى معلّلة بالمصالح والمفاسد بالأدلّة العقليّة والنّقليّة.

أمّا الأدلّة العقليّة فلأنّه ليس الفاعل الموجب والفاعل المختار في فعلهما متساويان؛ بل فاعل المختار في فعله يحتاج إلى محرّك ، لأنّ التّرجيح بلامرجّح محال، والتّرجّح بلامرجّح أيضاً محال، وترجيح المرجوح على الرّاجح ظلم.

توضيح ذلك: أمّا التّرجيح بلامرجح فهو محال تكويناً وتشريعاً، من باب أنّ وجود الفعل بلاعلة محال.

أمّا تكويناً: فلأنّه من البديهي إذا جرّت عروة بالحبلان المتّصل بها مُثبتاً ومنفيّاً، فالغلبة تكون مع ما له الرّجحان والشدّة.

وأمّا تشريعاً: فلأنّا نرى تسنّن القوانين في المجالس العامّة الدّوليّة لايكون

مهملاً بلافائدة؛ بل الوكلاء يضعون القوانين على حسب الصّلاح والفائدة، وأيضاً نرى بأنّ حركة العاقل نحو الفعل تكون بعد تصوّره الفعل وفائدته، وإحراز وجود المقتضي والشّروط وعدم المانع حسب إصطلاح القوم. فجعل الأحكام الشّرعيّة من الشّارع الحكيم لابدّ أن يكون أتمّ مما هو عند العقلاء، وهذا واضح.

فلابدّ في الشّرعيّات أيضاً من وجود مرجّح شخصي، والمرجّح النّوعي غير كاف، ومثالهم ـ لكفاية المرجّح النّوعي بكأسي العطشان ورغيفي الجوعان وطريقي الهارب، بأنّ رفع العطش القائم بالجامع بين الكأسين يكفيه في ترجيح أحدهما على الآخر ولوكانا من جميع الجهات متساويين ـ خارج عن البحث لأنّ بعد إختيار الهارب فراره على قراره، وجرّ الجوع والعطش صاحبه إلى الغذاء والماء، وإلتفات البدوي بأنّ الفردين متساويان في إيفائهما للغرض، فيقدّم أحدهما بلاحالة منتظرة بإشارة داعويّة الحاجة، فليس هو في مقام التّشخيص والتّرجيح أبداً.

فماقاله بعض الأكابر قدّس سرّه من أنّ المرجّح هنا هو إرادة الشّخص ليس بشيء.

مسألة ترجيح بلامرجّح محال ـ يعني وجود الفعل بلاعلّة محال ـ مربوطة بمن له إلتفات تفصيليّ لأبعاد الشّيئين أو الأشياء، وكان بصدد التّرجيح ومتابعة العقل. وحين ذاك لايمكن أن يكون الشّيئان بنظره متساويان من جميع الجهات إلّا بمسامحة عرفيّة، وإلّا بنظر العقل هما متفاوتان قطعاً.

وأمّا التّرجّح بلامرجّح وهذا أيضاً محال وأوضح من سابقه، لأنّ المعلول بلاعلّة محال.

وأمّا ترجيح المرجوح على الرّاجح وهذا كسابقيه ظلم في التّشريع والتّكوين، وأخذ بغير ماأخذه العقلاء.

فاذا عرفت المطالب الثلاثة المزبورة فقد أدركت: انَّ أحكام الله تعالى معلّلة بالمصالح والمفاسد، وليس هو ظالم في التّشريع والتّكوين.

وتدلّ عليه الأدلّة النّقلية أيضاً: منها قوله تعالى: «لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»[1] ومنها قوله تعالى: «يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا.»[2] في القرآن العزيز آيات كثيرة تدل على ذلك. وأمّا الرّوايات فيمكن دعوى تواتر الأخبار على أنّ في الأحكام بشخصيّتها مصالح ومفاسد تكون هي من علل الأحكام ومناطاتها، كقوله صلّى الله عليه وآله: «مامن شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعّدكم عن النّار إلّا وقد أمرتكم به.» الخبر.

بعد هذه المقدّمة:

نقول: لاخلاف إنّ للهِ تعالى في كلّ واقعة حكم في اللّوح المحفوظ، والعقل ليس مشرّع بل شأنه الإدراك والتّمييز، فهو بعد أن يرى أحكام الله تعالى معلّلة ـ بشهادة ماعرفت في المقدمة ـ فيُحرّك في حدّ دركه وتمييزه إلى درك أبعاد حُسن شيء وقبحه ومصالحه ومفاسده ربّما يصل إلى علل حكمه وحدود تشريعه، فالقول: ـبأنّ العقل بنحو الكبرى الكلّي يدرك مصالح ومفاسد جميع الأشياء، بحيث لايشذّ عنه شيء منها، كالقول بأنّه لايدرك مصالح ومفاسد شيء منها إلى حدّ المزبور ـ بديهيّ البطلان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع بلاريب ولاإشكال تكون بنحو الموجبة الجزئيّة، وهذا المقدار من المرابطة كافية في إمكان تحصيل القطع برضاية الشارع أو بحكمه من المقدمات العقليّة.

والقول بشيوع الخطأ والإشتباه في المدركات العقليّة مانعٌ لِتكوّن اليقين بالحكم الشّرعي. مدفوعٌ كما قال بعض الأجلّة طاب ثراه بأنّ البشر المتعارف

١ ـ سورة البقرة في الآية ٢٥٦.

٢ ـ سورة البقرة الآية ٢١٩.

وجدانهم وقريحتهم العقليّة لا تتعطّل بالوقوف على الخطأ في مرّات عديدة كثيرة أو قليلة؛ بل تبق قريحتهم تلك تؤثّر أثرها في إيجاد الجزم واليقين في المرة الأُخرى أيضاً. هذا بناءً على أن يكون اليقين في مورد البحث يقين بالمعنى الأُصولي، وهو الجزم والإنكشاف التّام الّذي لايتضمّن تردّد وشكّ، لااليقين بالمعنى المنطقي في كتاب البرهان، وهو الجزم المضمون الحقانيّة المطابق للواقع، وأمّا لوفرضنا اليقين في مورد البحث يقين بالمعنى المنطقي، فمع أنّه لايضرّ بنا في المقام - بديهي - مراعاة القواعد المنطقيّة يعصم الذّهن عن الخطأ.

ومما ذكرنا نستنتج بأنّ من قام عنده دليل عقليّ على حكم، وأدرك عقله علله من مصالحه ومفاسده وموانعه ومزاحماته يحصل له القطع بحكم الشّارع. وأضِف إلى حكم العقل والعقلاء بأنّ الكتاب والسّنة أيضاً أمرنا باتّباع العقل.

فالقاطع بالحكم الشّرعي من المقدمات العقلية يقطع لا محالة:

إمّا بأنّ الشّارع قد بيّن هذا الحكم وبلّغه بدليل نقليّ وإمّا أنّ الشارع من العقلاء يكون حكمه في ضمن حكمهم وإمّا أنّ الوصول أو التّبليغ متحقّق بالحجّة لأنّ العقل رسول باطنيّ وحجّة على العباد، وإمّا أنّ الكتاب والسّنّة أمرنا باتّباع العقل فيكون من طريق الأدلّة النقليّة.

ثمرات البحث:

تتفاوت الثّمرات بتفاوت الأقوال في المسألة الملازمة وربّما توافق القولان أو أكثر في بعض من الثّمرات. بناءً على المختار من وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع لا إشكال في إمكان حصول القطع بالحكم الشّرعي من المقدّمات العقليّة، على نحوٍ يأتي في نتيجة بحث الصغرى والكبرى ص٢٣٠.

ومما يترتّب على وجود الملازمة هو تقدّم حكم العقل على الخطاب المعارض

بتوضيح مضى في ص٢١٦ من المحقّق العراقي قدّس سرّه.

وأمّا الكلام في الكبرىٰ:

وأمّا الكلام في الكبرى وهي حجيّة القطع بالحكم الشّرعي الحاصل من المقدمات العقليّة -أي حجّية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة-.

قال بعض الأساطين: تحقيق الحال فيها يقتضي البحث أوّلاً: عن مقام الثّبوت، وأنّ المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة ممكن أو محال؟ وثانياً: عن مقام الإثبات.

أمّا الكلام في مقام الثّبوت، فهو: إنّه ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري قدّس سرّه وأكثر من تأخّر عنه: إنّه لايمكن المنع عن العمل بالقطع ولو كان حاصلاً من غير الكتاب والسّنّة، لأنّ الحجّيّة ذاتيّة للقطع، فيستحيل المنع عن العمل به لإستلزامه التّناقض واقعاً، أو في نظر القاطع. إلّا أنّ العلامة النّائيني قدّس سرّه التزم بإمكان المنع عنه بمعنى لايرجع إلى المنع عن العمل بالقطع، ليرد بأنّ حجيّة القطع ذاتية لايمكن المنع عن العمل به؛ بل بمعنى يرجع إلى تقييد الحكم بعدم كونه مقطوعاً به من غير الكتاب والسّنّة، فيكون التّصرّف من الشّارع في المقطوع به لافي القطع، ليكون منافياً لحجيّته الذّاتيّة.

وذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث:

المقدّمة الأُولىٰ: إنّه لايمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم لإستلزامه الدّور لأنّ القطع طريق إلى متعلّقه بالّذات، فالقطع بحكم متوقّف على تحقّق الحكم توقّف الإنكشاف على المنكشف، ولامناص من أن يكون الحكم في رتبة سابقة على تعلّق القطع به ليتعلّق به القطع ويكشف عنه، وإذا فرض أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كان الحكم متوقّفاً عليه

توقّف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدّور الواضح.

المقدمة الثّانية: ماذكره في بحث التّعبّدي والتّوصلي من أنّ إستحالة التّقييد تستلزم إستحالة الإطلاق، لأنّ التّقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فكلّ مورد لايكون قابلاً للتّقييد لايكون قابلاً للإطلاق، فلايكون هناك تقييد ولاإطلاق.

ونتيجة هاتين المقدّمتين: إنّ الأحكام الشّرعيّة الأوّليّة مهملة بالقياس إلى علم المكلّف بها وجهله، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الأُولىٰ. وإطلاقها بالنّسبة إلى العلم والجهل أيضاً غير ممكن بمقتضى المقدمة الثّانية، فتكون مهملة لامحالة.

المقدمة الثّالثة: إنّه مع ذلك كان الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، لأنّ الملاك إمّا أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به فلابدّ من تقييده به. وإمّا أن يكون في الأعمّ منه فلابدّ من تعميمه، وحيث أنّ تقييد الحكم بالعلم به في نفس دليله غير ممكن، وكذا تعميمه فلابدّ من تتميمه بجعل ثانوي يعبّر عنه بمتمّم الجعل، فإمّا أن يُقيّد بالعلم وسمّاه (بنتيجة التّقييد)، أو يعمّم وسمّاه (بنتيجة الإطلاق)، فالجعل الأوّل متعلّق بنفس الحكم بنحو الإهمال. والجعل الثّاني يُبيّن إختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل أيضاً. وهذا لايكون مستلزماً للدّور أصلاً.

ثمّ إنّه في كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به - كما في موارد وجوب الجهر والإخفات، ووجوب التّقصير في الصلاة - نلتزم فيه بنتيجة التّقييد، بمقتضى مادلّ على كفاية الجهر في مورد الإخفات وبالعكس مع الجهل، وكفاية التّمام في موضع القصر كذلك، وكلّ مورد لم‌يثبت فيه ذلك نقول فيه بنتيجة الإطلاق، للعمومات الدّالة على إشتراك العالم والجاهل في التّكليف.

فتحصل: أنّ تقييد الحكم بالقطع ـ الحاصل من سبب خاص، أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص ـ ممّا لامانع منه بمتمّم الجعل، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسّنّة ـ على هذا النحو ـ بمكان من الإمكان، ففي مقام الثبوت لامحذور فيه، إلّا أنّ مقام الإثبات غير تام،[١] لعدم تمامية ماذكره الأخباريون من الأدلّة على المنع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة.

وبالجملة: المنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى الرّاجع إلى تقييد المقطوع به ممكن، إلّا أنّه لم يدل على وقوعه دليل إلّا في موارد قليلة؛ كالقطع الحاصل من القياس على مايظهر من رواية أبان. إنتهى كلامه زيد في علوّ مقامه.

ثمّ قال: أمّا ماذكره من المقدّمة الأُولى فهو تام لما عرفت في بيان أقسام القطع الموضوعي، فلاحاجة إلى الإعادة.

وأمّا ماذكره في المقدّمة الثّانية: من إستحالة التّقييد تستلزم إستحالة الإطلاق فهو غير تام، لأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة كما ذكره قدّس سرّه، لأنّ الإطلاق عبارة عن عدم التّقييد فيما كان قابلاً له، إلّا أنّه لايعتبر في تقابل العدم والملكة القابليّة في كلّ مورد بشخصه، بل تكفي القابليّة في الجملة.

---

١ ـ قال قدّس سرّه: فإنّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس، والإستحسانات الظنّية، والإعتبارات الوهميّة؛ كما عليه العامة، وهذا لاربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في إعتبار الولاية في صحّة العبادات، وهذا أيضاً لاربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في مدخليّة تبليغ الحجّة، وهي الّتي يمكن أن يستدلّ بها في المقام، وأوقعت الأخباريّين في الوهم. والإنصاف إنّه لادلالة لها على مدّعاهم فإنّ الحكم الشّرعي المستكشف من المستقلات العقليّة يكون ممّا وصل إلى المكلّف بتبليغ الحجّة الباطنيّة؛ وهو العقل الّذي به يثاب وبه يعاقب، كما في الخبر.
وبالجملة: لادلالة في الأخبار على مدخليّة السّماع عن الصّادقين عليهما السّلام، وإن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ قدّس سرّه.

وأمّا ماذكره من أنّ العلم مأخوذ في الحكم في مورد الجهر والإخفات والقصر والتّمام، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك، إذ غاية مايُستفاد من الأدلّة هو إجزاء أحدهما عن الآخر في مقام الإمتثال، وهو لايدلّ على إختصاص الحكم بالعالم.

وأمّا ماذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان، ففيه أوّلاً: إنّ رواية أبان ضعيفة السّند، فلايصحّ الإعتماد عليها. وثانياً: إنّه لادلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: كنّا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول إنّ الّذي جاء به شيطان. وثالثاً: إنّه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لِأبان، فإنَّ الإمام عليه السّلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأنّ قطعه مخالف له، وذلك يتّفق كثيراً في المحاورات العرفيّة أيضاً، فربما يحصل القطع بشيء لأحد، ويرى صاحبه أنّ قطعه مخالف للواقع، فيبيّن له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركّب، لاللمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه.

فتحصّل إنّ ماذكره شيخنا الأنصاري قدّس سرّه وتبعه أكثر من تأخّر عنه من ـ إستحالة المنع عن العمل بالقطع ـ متين جدّاً. ولايخفى أنّه بعدما ثبتت إستحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً، لاحاجة إلى البحث عن مقام الإثبات ودلالة الأدلّة الشّرعيّة، كما هو ظاهر.

أقول: قد مضى في ص١٠٦ـ١١٠ أجوبة على نتيجة التّقييد والجعلين وفي ص١١٠ـ١١١ أجوبة على الحصّة التوءمة والملازمة، ومضى الكلام في مسألة الجهر والإخفات والقصر والتمام في ص١١٣ وأثبتنا بأنّ تقييد الحكم بالعلم والجهل محال، وأنّ جعل الأوّل مطلق بالنّسبة إلى العلم والجهل وإذا كان كذلك وقطع به المكلّف يستحيل منعه عن العمل بقطعه.

أمّا رواية أبان فقد عرفت حالها وقال بعض الأجلّة إنّها صحيحة سنداً

ناظرة إلى التأنيب على ترك الفحص في الأدلّة الشرعيّة والتوغّل في الأدلّة العقليّة بسرعة وقبل مراجعة الشارع. وقال بعض إنّها إرشاد إلى لاطريقيّة القياس.

قال بعض الأجلّة طاب ثراه بما حاصله: ودعوى أنّ الرّوايات النّاهية عن العمل بالرأي يشمل العمل بالأدلّة العقليّة، فهي منهيّة عنها والمكلّف بعد أن حصل له القطع وإن كان مضطرّاً إلى العمل على وفق قطعه لكونه حجّة بالّذات عليه، إلّا أنّ إضطراره هذا مسبوق بسوء إختياره، فلاينافي تنجّز الواقع في مورد قطعه أيضاً إذا صادف مخالفة الواقع، نظير من توسّط الدّار المغصوبة، فالأدلّة العقليّة قاصرة من حيث المنجّزيّة والمعذريّة.

مدفوعة: بأنّ من يلاحظ هذه الرّوايات وألسنتها وملابساتها وتاريخ صدورها، لايكاد يشكّ في أنّ المقصود من الرأي فيها ما كان مطروحاً وقتئذٍ من الإعتماد على الأقيسة والإستحسانات الظّنيّة، والإستقلال في مقام الإستنباط عن الأئمة عليه السّلام، بالرّجوع مباشرة إلى الكتاب أو السنّة أو العقل من دون مراجعتهم في الوقوف على المخصص أو المقيّد أو المفصل والمبيّن، كما كان على ذلك ديدن فقهاء العامة.

ثم قال ولو سلّم إطلاق الرأي فيها على القطع الحاصل بالدليل العقلي كان بالإمكان أيضاً الجواب على الاستدلال به بإيقاع المعارضة بين هذا الإطلاق وبين مادلّت عليه الرّوايات والنّصوص من لزوم إتّباع العلم وجواز القضاء أو العمل به وبراءة ذمّة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعي، والنّسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، وبعد التّعارض والتّساقط لايبقى دليل على النهي المذكور وكذلك بالإمكان إيقاع المعارضة بين إطلاق هذه الرّوايات لوتمّ وإطلاق الرّوايات الّتي تحثّ على الرّجوع إلى العقل فإنّها لوتمّت سنداً ودلالة وقعت طرفاً للمعارضة بنحو العموم من وجه لأنّها تشمل

العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام والعقل النظري.

ودعوى: أخصّيّة روايات النّهي عن العمل بالرأي لإختصاصها بخصوص النّظري لاالفطري لعدم صدق الرأي عليه.

مدفوعة: بأنّ روايات النّهي تكون أعم من جهة صدقها في الظّنيّات دون روايات الحثّ على الرّجوع إلى العقل، إذ لايستفاد منها تشريع حجية لايدركها العقل، بل هي تدلّ وترشد إلى مايرشد اليه العقل أيضاً من لزوم الرجوع إلى العقل لتحصيل اليقين والقطع، وعدم الإعتماد على الظّنون والتّخمينات، فالنّسبة عموم من وجه وبعد التّعارض والتّساقط في مادة الإجتماع لايبقى مايدلّ على مقصود الأخباري.

إلّا أنّ هناك إشكالاً في صحة هذه الطائفة الأخيرة الّتي تعرّض لها الشيخ قدّس سرّه فإنّها بين مالايتمّ سنداً ومالايتمّ دلالة، كمايظهر ذلك من خلال مراجعتها. وإنّما المهمّ في إيقاع المعارضة الطائفة الأولىٰ. انتهىٰ.

أقول: أمّا الكبرىٰ: وهي حجّيّة القطع الحاصل من المقدمات العقليّة، أي حجّيّة القطع الحاصل من غير الكتاب والسّنّة فقد عرفت في مبحث حجّيّة القطع ومبحث حجّيّة القطع القطّاع بالأدلّة الكافية بأنّ القطع حجّة لايمكن المنع عن العمل به.

وبعد ذلك، ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أُخرى وهي: أنّه لوورد من الشّارع أمر في مورد حكم العقل، كقوله تعالىٰ: «قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ.»[1] فهذا الأمر من الشّارع، هل أمر مولوي ـ أي أنّه أمر منه بما هو مولى ـ أو إنّه أمر إرشاديّ ـ أي أنّه أمر لأجل الإرشاد ـ إلى ماحكم به العقل ـ أي أنّه أمر منه بما هو عاقل ـ؟ وبعبارة أُخرىٰ: إنّ النزاع هنا في أنّ مثل هذا الأمر من

١ ـ سورة آل عمران الآية ١٣٢.

الشّارع، هل هو أمر تأسيسيّ، وهذا معنى أنّه مولويّ، أو إنّه أمر تأكيديّ، وهو معنى أنّه إرشاديّ؟.

قال بعض الأساطين: والحقّ: إنّه للإرشاد، حيث يفرض أنّ حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلّف إلى الفعل الحُسن، واندفاع إرادته للقيام به، فلاحاجة إلى جعل الدّاعي من قبل المولى ثانياً؛ بل يكون عبثاً ولغواً؛ بل هو مستحيل، لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل، وعليه فكل مايرد في لسان الشّرع من الأوامر في موارد المستقلّات العقليّة وغير المستقلات العقليّة بعد إحراز عدم المانع والمزاحم ودرك المصالح والمفاسد، بحيث يترتّب عليها المدح والذمّ والثّواب والعقاب، لابُدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً. وقال بعض الأجلّة طاب ثراه: إعمال المولىٰ لمولويّته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقّق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثّابتين في العقل بعوانه الأوّلي، حيث يتحقّق عنوان إطاعة المولى أو معصيته، فيتأكّد الملاك العقلي وقد يكون محرّكاً حينئذ للعبد.

ثمرة بحث الصّغرىٰ والكبرى:

كما قال بعض الأجلة طاب ثراه: لا إشكال في مشروعيّة إستنباط الأحكام الشّرعيّة عن الأدلّة العقليّة القطعيّة.

وتشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعيّ، تارةً يكون مقتنصاً من العقل النظري وأُخرى من العقل العملي. والقسم الأول يرجع إلى بابين:

١ - باب العلاقات والإستلزامات الواقعيّة الّتي يدرك العقل ثبوتها بين الأحكام كما يدركها في الأُمور التّكوينيّة، وإن شئت عبرت باب الإمكان والوجوب والإستحالة. فيحكم مثلاً بإستحالة إجتماع الأمر والنّهي، أو بإمكان الخطاب التّرتّبي أو بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته أو

حرمة ضدّه، وهذه الأحكام العقليّة لا تكفي لإثبات الحكم وإستنباطه بدون ضم ضميمة إليها.

٢ ـ باب العليّة والمعلوليّة بمعنى إدراك ماهو علّة الحكم مثلاً وملاكه التام، فيستكشف لمّياً ثبوت الحكم الشّرعي في مورد إدراك العقل لذلك الملاك، وحكم العقل الرّاجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقل في إثبات الحكم الشّرعيّ. وأمّا العقل العملي فهو وحده لايكفي لإثبات حكم شرعيّ مالم نضمّ إليه حكم عقليّ نظري، سواءً كان حكماً منطبقاً على فعل العبد، كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً، فإنّه بحاجة إلى ضمّ حكم العقل النّظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع، أو كان متعلّقاً بفعل المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً، فإنّه لايستنبط منه حكم شرعيّ إلّا بضم حكمه النّظري بإستحالة صدور القبيح من المولى. هذا على المختار وأما ساير الآراء المختلفة بالإختلاف في الصّغرىٰ أو الكبرىٰ فعليك الإستنتاج منها.

تلخص بحث المقام السّادس: بأنّه لايتفاوت في ترتّب الحجّيّة على القطع من حيث القاطع والمورد والسّبب، بل هو حجّة مطلقا.

الفروع الّتي توهّم فيها المنع عن العمل بالقطع: نقتصر فيها على كلام بعض الأساطين، لأنّه وافٍ بالمقصود.

الفرع الأول: ماإذا كان لأحدٍ درهمٌ عند الودعي، وللآخر درهمان عنده، فسرق أحد الدّراهم، فقد ورد النّص أنّه يعطى لصاحب الدّرهمين درهم ونصف، ولصاحب الدّرهم نصف. فقد يقال: إنّ الحكم بالتّنصيف مخالف للعلم الإجمالي بأنّ تمام هذا الدّرهم لأحدهما، فالتّنصيف موجب لإعطاء النّصف لغير مالكه ثمّ لو إنتقل النّصفان إلى ثالث بهبة ونحوها، فاشترى بمجموعهما جارية، يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لكون بعض الثّمن ملك الغير، فالحكم بجواز وطئها مخالف للعلم التّفصيلي. وربّما يقال في دفع

الإشكال: إنّ الحكم المذكور في النّص موافق للقاعدة، لأنّ الإمتزاج موجب للشّركة القهريّة، فيكون كلّ منهما شريكاً في كلّ جزء جزء من الدّراهم الثلاثة، فاسُرِقَ يكون لهما لالأحدِهما.

وفيه أوّلاً: إنّ المقام أجنبيّ عن باب الإمتزاج، إذ الإمتزاج الموجب للشّركة القهريّة إنّما هو فيما إذا كان الإمتزاج موجباً لوحدة المالين في نظر العرف فصار الممتزجان واحداً في نظر العرف، بلافرق في ذلك بين أن يكونا مختلفين في الجنس - كما إذا إمتزج الماء والحليب مثلاً - أو متحدين في الجنس، كما إذا إمتزج الحليب بالحليب. والمقام ليس من هذا القبيل، كما هو ظاهر.

وثانياً: إنّ لازم ذلك هو الحكم بإعطاء ثلث الدّرهمين، وهو ثلثا درهم لصاحب الدّرهم. وإعطاء ثلثي الدّرهمين وهو درهم وثلث لصاحب الدّرهمين، والمفروض أنّ الحكم المنصوص على خلاف ذلك، وهو الحكم بإعطاء ربع الدّرهمين - وهو النّصف - لصاحب الدّرهم وإعطاء ثلاثة أرباع الدّرهمين - أي درهم ونصف - لصاحب الدّرهمين.

والتّحقيق أن يقال إنّ الحكم بتنصيف الدّرهم في الفرع المذكور ليس مخالفاً للقطع بالحكم الشّرعيّ، غاية الأمر أنّ الشّارع قد حكم بالتّصرّف في مال الغير، والشّارع له الولاية على الأموال والأنفس، بل هو المالك الحقيقي، وقد حكم بجواز التّصرّف في بعض الموارد، مع العلم التّفصيلي بكونه مال الغير، كما في حقّ المارّة، وحكم الشّارع بتنصيف الدّرهم إمّا أن يكون من باب الصلح القهري، بمعنى أن الشّارع ملك نصف الدّرهم لغير مالكه حسماً لمادة النّزاع بمقتضى ولايته على الأموال والأنفس، فيدخل أحد النّصفين في ملك الغير بالتّعبّد الشّرعيّ، فلامخالفة للعلم الإجمالي، ولاللعلم التّفصيلي. ولابأس بتصرّف شخص ثالث في مجموع النّصفين باشتراء الجارية بهما، إذ قد إنتقل اليه كلّ من النّصفين من مالكه الواقعي ،فلاتكون هناك مخالفة للعلم التّفصيلي.

وإمّا أن يكون من باب قاعدة العدل والإنصاف الّتي هي من القواعد العقلائيّة، وقد أمضاها الشّارع في جملةٍ من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، وكان تحت يدهما، أو أقام كلّ واحد منهما البيّنة، أو لم يتمكّنا من البيّنة وحَلَفا أو نكَلا، فيحكم بتنصيف المال بينهما في جميع هذه الصُّور، وهذه القاعدة مبنيّة على تقديم الموافقة القطعيّة ـ في الجملة مع المخالفة القطعيّة كذلك ـ على الموافقة الإحتماليّة في تمام المال، فإنّه لو أُعطي تمام المال ـ في هذه الموارد ـ لأحدهما للقرعة مثلاً، إحتمل وصول تمام المال إلى مالكه، ويحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التّنصيف، فإنّه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكه جزماً، ولايصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التّنصيف مقدّمة لوصول بعض المال إلى مالكه، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدّمة لإيصاله إلى مالكه الغائب حسبة، إلّا أنّه من باب المقدّمة الوجوديّة. والمقام من باب المقدّمة العلميّة.

وعلى هذا يكون أحدهما مالكاً للنّصف واقعاً، والآخر مالكاً للنّصف الآخر ظاهراً، فإن قلنا بكفاية الملكية الظّاهريّة في جواز تصرف الغير ممّن إنتقل إليه مجموع النّصفين، فلابأس بالتّصرف في المجموع وإشتراء الجارية به، وإن لم نقل بها ـ كما هو الظّاهر ـ فنلتزم بعدم جواز التّصرف في مجموع النّصفين لشخص ثالث، وبعدم صحة إشتراء الجارية به. وليس في ذلك مخالفة للنّصّ، إذ النّصّ مشتمل على التّنصيف، ولم يتعرّض لجواز التّصرّف فيهما لشخص ثالث.

الفرع الثّاني: مالو إختلف المتبايعان في المثمَن أو الثّمن بعد الإتفاق على وقوع البيع، وليفرض الإختلاف في المتباينين لافي الأقلّ والأكثر، إذ على تقدير الإختلاف في الأقلّ والأكثر، كما لوإدّعى البائع أنّ الثّمن عشرة دنانير وادّعى المشتري كونه خمسة دنانير، فقد ورد النّصّ على أنّه ـ مع بقاء العين ـ يقدّم قول

البائع، ومع تلفها يقدّم قول المشتري، وهذا الفرض خارج عن محلّ البحث، فإنّ الكلام فيما إذا كان الأمر دائراً بين المتباينين، كما لوادّعى البائع أنّ الثّمن خمسة دنانير، وَادّعى المشتري كونه عشرة دراهم، أو إدّعى البائع أنّ المبيع عبد، وإدّعى المشتري كونه جارية، في مثل ذلك إن أقام أحدهما البيّنة يحكم له، وإلّا فإن حلف أحدهما ونكل الآخر، يقدّم قوله، وإن تحالفا يحكم بالإنفساخ، ورجوع كلّ من الثّمن والمثمن إلى مالكه الأوّل. فيقال: إنّ الحكم بردّ المثمن إلى البائع في المثال الأوّل مخالف للعلم التّفصيلي بأنّه ملك للمشتري سواء كان ثمنه خمسة دنانير أو عشرة دراهم، وكذا الحكم ـ بردّ الثّمن إلى المشتري في المثال الثّاني ـ مخالف للعلم بكونه ملكاً للبائع، سواء كان ثمناً للعبد أو الجارية، ثمّ لوانتقل العبد والجارية معاً إلى ثالث أفتوا بجواز تصرفه فيهما، مع أنّه يعلم بعدم إنتقال احدهما إليه من مالكه الواقعي، وهو المشتري.

والجواب إنّه إن قلنا بأنّ التّحالف موجب للإنفساخ واقعاً بالتّعبّد الشّرعيّ كما هو ليس ببعيد، فينفسخ البيع واقعاً، ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكه الأوّل، ويكون التّحالف نظير تلف العين قبل القبض. وعليه فلامخالفة للعلم الإجمالي أوِ التّفصيلي، ولامانع من التّصرف في الثّمن والمثمن، ولافي العبد والجارية لشخص ثالث، وإن قلنا بأنّ التّحالف لايوجب الإنفساخ واقعاً بل الإنفساخ ظاهريّ لرفع الخصومة وقطع المنازعة، فليس هناك إلّا العلم بكون المال ملك الغير، فإن دلّ دليل على جواز التّصرف فيه لثالث، كان المورد ممّا رخّص الشّارع في تصرف مال الغير فيه. ولاإشكال فيه كما تقدّم، وإن لم يدل عليه دليل نلتزم بعدم جواز التّصرف فيه.

الفرع الثّالث: مالو إختلف المتداعيان في سبب الإنتقال بعد الإتّفاق على أصله، كما لو قال أحدهما بعتك الجارية، وقال الآخر وهبتني إيّاها، فتردّ

الجارية بعد التّحالف إلى مالكها الأوّل، مع العلم التّفصيلي بخروجها عن ملكه.

والجواب إنّه إن كانت الهبة جائزة كان إدّعاء البيع وإنكار الهبة من الواهب رجوعاً عنها، لأنّ إنكار الهبة يدلّ بالإلتزام على الرّجوع عنها، نظير إنكار الوكالة، فإنّه أيضاً يعدّ فسخاً لها. وعليه فتصير الجارية بمجرّد إنكار الهبة ملكاً لمالكها الأوّل، فليس هناك علم بالمخالفة. وأمّا لوكانت الهبة لازمة، كما إذا كانت لذي رحم يجري في المقام ماذكرناه في الفرع السّابق: من أنّه إن قلنا بأنّ التّحالف يوجب إنفساخ العقد واقعاً، سواء كان في الواقع بيعاً أو هبة، فينفسخ العقد، وترجع الجارية إلى ملك مالكها الأوّل، فلامخالفة للعلم الإجمالي أوِ التّفصيلي. وإن لم نقل بذلك وقلنا إنّ الأنفساخ ظاهريّ لرفع الخصومة، فجواز التّصرف فيها تابع للدّليل، فإن دلّ عليه دليل كان ممّا رخّص فيه الشّارع في التّصرف في مال الغير، وإلّا نلتزم بعدم جواز التّصرف. وعلى كلا التّقديرين لامخالفة للعلم الإجمالي أوِ التّفصيلي.

الفرع الرابع: مالووُجِدَ المني في ثوب مشترك بين شخصين، فذكروا إنّه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع أنّه يعلم ببطلان صلاته إمّا لجنابة نفسه أو لجنابة إمامه، وذكروا أيضاً إنّه يجوز لثالث الإقتداء بهما في صلاة واحدة، مع أنّه يعلم ببطلان صلاته إمّا لجنابة الإمام الأوّل أو الإمام الثّاني، وكذا يجوز له الإقتداء بهما في صلاتين مترتّبتين، كما إذا إقتدى بأحدهما في صلاة الظّهر وبالآخر في صلاة العصر، مع أنّه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة العصر إمّا لجنابة الإمام أو لفوات التّرتيب وكذا يجوز الإقتداء بهما في صلاتين غير مترتّبتين، مع أنّه يعلم إجمالاً ببطلان إحدى الصّلاتين، فالحكم بجواز الإقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الإجمالي أوِ التّفصيلي.

والجواب إنّ الحكم بجواز الإئتمام في هذه الفروض ليس ممّا ورد فيه

نصّ فلابدّ من البحث فيه من حيث القاعدة، ومحلّه الفقه (بحث صلاة الجماعة). فإن قلنا بأنَّ صحة صلاة الإمام بنظره كافية لجواز الإئتمام ولولم تكن صحيحة في نظر المأموم، جاز الإقتداء في جميع هذه الفروض، ولاعلم للمأموم ببطلان صلاته ولومع علمه تفصيلاً ببطلان صلاة الإمام، كما لوعلم المأموم بأنّ الإمام محدث ولكن الإمام لم يعلم بذلك فصلّى عالماً بالطهارة أو مستصحباً لها، فيجوز له الإقتداء به وصحّة صلاته، مع العلم التفصيلي ببطلان صلاة الإمام، فكيف الحال في موارد العلم الإجمالي. وإن لم نقل بذلك واعتبرنا في جواز الإقتداء صحّة صلاة الإمام بنظر المأموم أيضاً، فنلتزم بعدم جواز الإقتداء في جميع هذه الفروض عملاً بالقاعدة مع عدم ورود نصّ على جواز الإقتداء كما تقدم.

الفرع الخامس: مالو أقرّ أحدٌ بعين لشخص، ثمّ أقرّ بها لشخص آخر، فيحكم بإعطاء العين للمقرّ له الأوّل، وإعطاء بدلها من المثل أو القيمة لِلثّاني، وقد يجتمع العين والبدل عند شخص آخر، فهو يعلم إجمالاً بحرمة التّصرّف في أحدهما، ولواشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز التّصرّف فيه، لكون بعض ثمنه ملكاً للغير، فلم يدخل المثمن في ملكه. ويظهر الجواب في هذا الفرع ممّا ذكرناه في الفروع السّابقة، فإنّ الحكم المذكور ممّا لم يرد فيه نصّ خاص، وإنّما هو بمقتضى القاعدة، باعتبار أنّ الإقرار الأوّل يوجب إعطاء العين للمقرّ له الأوّل بمقتضى قاعدة الإقرار، فيحكم بكونها له ظاهراً، وبمقتضى الإقرار الثّاني يحكم بأنَّ العين كانت ملكاً للمقرّ له الثّاني، وحيث أنّه أتلفها بإقراره الأوّل فيحكم عليه بالضّمان، لقاعدة الإتلاف، فيجوز التّصرّف لكل منهما في العين والبدل، لِأنّه قد ثبتت ملكيّة كلّ منهما بالأمارة الشّرعيّة وهي الإقرار. وأمّا مَن إجتمع عنده العين والبدل، فإن قلنا بأنّ الملكيّة الظّاهريّة لِأحد موضوع لجواز تصرّف الآخر واقعاً، فلاإشكال في جواز

تصرّفه فيهما إذ ليس له علم إجمالي بحرمة التّصرّف في أحدهما، وكذا المال المشترى بهما لعدم العلم بالحرمة أيضاً. وإن لم نقل بذلك كما هو الصّحيح، لعدم الدّليل على أنّ الملكيّة الظّاهريّة لأحد موضوع لجواز التّصرّف لغيره واقعاً، فنلتزم بعدم جواز التّصرّف في كلا المالين، للعلم الإجمالي بحرمة التّصرّف في أحدهما، وكذا فيما إشترى بهما عملاً بالقاعدة مع عدم ورود دليل خاص يدلّ على الجواز من آية أو رواية.

الفرع السادس: حَكَم بعض بجواز الإرتكاب في الشّبهة المحصورة، فإنّه مخالف للعلم الإجمالي بوجود الحرام في بعض الأطراف. والجواب إنّ عنوان المحصور ممّا لم يرد في الأدلّة الشّرعيّة، وإنّما هو إصطلاح المتأخّرين من الفقهاء، والحكم دائر مدار تنجيز العلم الإجمالي، فإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجّز بالنّسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة فقط، نلتزم بجواز الإرتكاب في بعض الأطراف دون الجميع، حتّى لاينتهي الأمر إلى المخالفة القطعيّة، وإنْ قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجّز حتّى بالنّسبة إلى الموافقة القطعيّة، نلتزم بعدم جواز الإرتكاب في شيء من الأطراف تحصيلاً للموافقة القطعيّة، إلّا أن يطرأ عنوان رافع للحكم الواقعي، كما إذا كان الإجتناب عن الجميع غير مقدور أو حرجيّاً.

وبالجملة الحكم في المقام يدور مدار القاعدة، ولم يرد فيه نصّ خاص ليكون مفاده مخالفاً للعلم الإجمالي أوِ التّفصيلي. هذا تمام الكلام في هذه الفروع. وملخّص القول إنّه بعدما ثبتت إستحالة المنع عن العمل بالقطع على ماتقدّم بيانه لايمكن الإلتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد.

منجّزية العلم الإجمالي

المقام السّابع:

في القطع الإجمالي المعبر عنه بالعلم الإجمالي وفيه بحثان:

البحث الأول: في ثبوت التّكليف وتنجّزه بالعلم الإجمالي وعدمه.

البحث الثّاني: في سقوط التّكليف بإتيان أطراف العلم الإجمالي وعدمه، مع تيسّر تحصيل العلم التفصيلي، كما إذا كان المكلّف متمكّناً من تعيين تكليفه بأنّه القصر أو التمام، فيجمع بينهما، أو كان متمكناً من تعيين القبلة، فلم يعيّن، ويأتي الصّلاتين إلى جهتين يعلم بكون أحدهما القبلة. وبما أنّ البحث في سقوط التكليف بحث عن فراغ الحكم بعد إثباته، والبحث كذلك موكول إلى باب الإشتغال، فالبحث عنه هنا استطرادي.

أمّا البحث الأوّل: فالكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولىٰ: هل يكون للعلم الإجمالي إقتضاء للتّنجّز.

الجهة الثّانية: إنّه بناءً على الإقتضاء، فهل هو مقتض مطلقا أو هو علّة تامة؟

الجهة الثّالثة: بناءً على عليّته التّامة، فهل هو علّة تامة في نظر العقل أو

الشّرع، بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، أو يكون علّة تامة، بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة، ومقتضٍ بالنّسبة إلى الموافقة القطعيّة؟ فعلى فرض عليّته التّامة يقع البحث فيه في مسألتين:

المسألة الأولىٰ: هل العلم الإجمالي علّة تامة لحكم العقل أوِ الشّرع بوجوب الموافقة القطعيّة، كالعلم التّفصيلي بمعنى عدم إمكان الرّجوع إلى الأصل في شيء من أطرافه، فيجب الإتيان بجميع الأطراف في الشُّبهة الوجوبيّة، ويحرم الإرتكاب عن جميع الأطراف في الشُّبهة التّحريميّة. والبحث عنه من هذا الحيث يناسب مبحث البراءة، إذ البحث فيها إنّما هو عن جواز ترك بعض الأطراف في الشّبهة الوجوبيّة، وعن جواز إرتكاب البعض في الشّبهة التّحريميّة، وليس في بعض الأطراف إلّا إحتمال التّكليف، كما هو الحال في الشُّبهة البدويّة، المبحوث عنها في مبحث البراءة، فالبحث عنه من هذا الحيث موكول إلى مبحث البراءة وإيراده هنا إستطراديّ.

المسألة الثّانية: هل العلم الإجمالي علّة تامّة بالنّسبة إلى حُرمة المخالفة القطعيّة، ومقتض بالنّسبة إلى الموافقة؛ بمعنى عدم جواز الرّجوع إلى الأصل في مجموع الأطراف وإن جاز الرّجوع إليه في البعض، فلايجوز ترك المجموع في الشُّبهة الوجوبيّة وإرتكاب المجموع في الشُّبهة التّحريميّة، وإنْ جاز ترك البعض في الأُولى وإرتكاب البعض في الثّانية؟ والبحث عنه من هذا الحيث يناسب المقام، إذ البحث فيها إنّما هو عن جواز ترك مجموع الأطراف في الشُّبهة الوجوبيّة، وجواز إرتكاب المجموع في الشُّبهة التّحريميّة، وثبوت التّكليف في مجموع الأطراف معلوم، فيكون البحث راجعاً إلى حجّيّة القطع فيما إذا كان متعلّقه مردداً بين أمرين أو أُمور المعبّر عنه بالعلم الإجمالي، فيقع الكلام فعلاً في هذه المسألة الثّانية.

أمّا الجهة الأولىٰ: وهي هل للعلم الإجمالي إقتضاء للتّنجّز أم لا؟ بمعنى أنّ

العقل -الحاكم بالإستقلال في باب الإطاعة والعصيان- هل يفرّق بين العلم التفصيلي والإجمالي في تنجيز التكليف أم لا؟ وبعبارة أُخرى، هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى؛ هو وصول التكليف بالعلم التفصيلي، أو الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي؟ وبعبارة ثالثة، هل العقل يرى العلم الإجمالي بياناً؛ كالعلم التفصيلي، كي لاتجري معه قاعدة قبح العقاب بلابيان أم لا؟.

ربما يقال كما نسب إلى المحقّق النراقي والقمي والخوانساري: إنّ العلم الإجمالي مثل الشكّ البدوي لايؤثّر في تنجيز متعلّقه أصلاً.

بتقريب: إنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولىٰ: أن يكون المكلّف عالماً بالمخالفة حين العمل والمقام ليس كذلك، فيجوز إرتكاب الأطراف كلاً وبعضاً بإستصحاب الطّهارة في الأطراف، فيجري حتّى البراءة العقليّة في جميع المحتملات، ولايضرّه العلم بمخالفة القطعيّة بعد الإرتكاب، لأنّه حين الإرتكاب جاهل وبعده لاتكليف عليه، وتحصيل العلم بالمخالفة ليس حراماً، ولذا لوارتكب ماهو مشكوك الحرمة بالشكّ البدوي تمسّكاً بأصالة البراءة لامانع له بعد ذلك من تحصيل العلم بحرمة مافعله بالسّؤال عن المعصوم عليه السّلام أو بغيره من طريق يحصل له العلم. هذا غاية ماقيل في وجه جواز المخالفة القطعيّة.

أجاب عنه بعض المحقّقين بقوله: الحق إنّ للعلم الإجمالي إقتضاء للتنجز، لأنّ العلم دخيل في التنجز لافي الفعليّة، وحينئذ لايكون فرق بينه وبين العلم التفصيلي، فلاوجه لإختصاص الحجّيّة بأحدهما دون الآخر[1].

وأجاب بعض الأساطين بقوله: هذا بمعزل عن التحقيق إذ لايعتبر في

---

١ - مجمع الأفكار ج٣ ص٨٨.

حكم العقل بقبح المخالفة إلّا وصول التّكليف من حيث الكبرى والصغرى. وأمّا تميز متعلّق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التّكليف إلى العبد من حيث الكبرى بمعنى علمه بحرمة شرب الخمر مثلاً، ومن حيث الصغرى بمعنى علمه بتحقّق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان ولايكون العقاب على المخالفة حينئذ عقاباً بلابيان، وتردّد الخمر بين مائعين لادخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفة. والشّاهد هو الوجدان ومراجعة العقلاء، فإنّا لانرىٰ فرقاً في الحكم بالقبح بين ماإذا عرف العبد إبن المولىٰ بشخصه فقتله، وماإذا علمه إجمالاً بين عدة أشخاص فقتلهم جميعاً.

وبالجملة: المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التّكليف، وأمّا تميز المكلّف به فلادخل له في الحكم المذكور أصلاً. ولذلك لاريب في حكم العقل بقبح المخالفة بإرتكاب جميع الأطراف دفعة، كما إذا نظر إلى إمرأتين يعلم بحرمة النّظر إلى إحديهما، مع أنّ متعلّق التّكليف غير مميّز.[١]

وأمّا نحن فنجيب عن التّقريب المذكور: لاريب أنّ في العلم الإجمالي حكم الله معلوم الوجود، وليس الشّك في التّكليف أبداً، وإنّما الشّك في تطبيق العمل على طرف معيّن منه في رتبة الإمتثال، فالشّك فيه شكّ في المحصّل؛ وهو في جميع الموارد محلّ الإشتغال لاالبراءة.

فالدّعوى بأنّ أطراف العلم الإجمالي مشكوك ، فيكون الشّكّ في التّكليف والجعل؛ مخدوشة بل مغالطة كُبرىً وصغريً، وأمّا كبرىً: فلوجود الكبرىٰ في العلم الإجمالي؛ لأنّا نسمع بوجداننا صيحة المولىٰ؛ مثلاً: البول نجس. وصُغرىً: للعلم بوجود الصغرى، وهو مثلاً: وقوع البول في أحد الإنائين.

فرتبة أطراف العلم الإجمالي رتبة إمتثال التّكليف المعلوم الوجود المربوط

---

١ ـ مصباح الأصول ج٢ ص٧٠.

بالمكلّف - ولذا سمّى الأطراف بالمقدّمات العمليّة- لاربط لها برتبة جعل التّكليف المربوط بالشّارع.

فتحصّل: إنّه لاشبهة في أنّ للعلم الإجمالي إقتضاء للتنجز.

أمّا الجهة الثّانية: وهي هل العلم الإجمالي مقتض مطلقا، أو هو علّة تامة؟ بمعنى هل يمكن للشارع أن يرخّص في المخالفة القطعيّة بإرتكاب جميع الأطراف في الشُّبهة التّحريميّة، وترك الجميع في الشُّبهة الوجوبيّة أم لا؟

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في تعليقته على الكفاية: إذا حصل العلم الإجمالي بتكليف فعلي فلايجوّز العقل حينئذ التّرخيص في أطرافه لا كُلّاً ولابعضاً.

وذهب قدّس سرّه في الكفاية: إلى أنّه المقتض[1] لاالعلة. يمكن جعل التّرخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي.

واستدل: بأنّ التّكليف حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظّاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشّارع بمخالفته إحتمالاً؛ بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلّا محذور مناقضة الحكم الظّاهري مع الواقعي. وسيأتي في محلّه إنّ الحكم الواقعي غير فعلي، والظّاهري فعلي، فلامنافاة بينهما.

فماذكره قدّس سرّه -في الكفاية- مبنيّ على ماذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظّاهري: من أنّ الحكم الواقعي ليس فعليّاً من جميع الجهات مع عدم العلم به، فلامنافاة بينه وبين الحكم الظّاهري، لعدم كونهما في مرتبة واحدة.

١ - قال بعض تلامذته: مراد الأستاذ من الإقتضاء هو أنّ ماهية الخمر مثلاً قبل الوجود في تقرّرها لها إستعداد الفساد، ولو وجد في الخارج وجد مع الفساد.

أقول: تقرّر الماهية ومثل الأفلاطونيّة ونحن كنا حروفاً عاليات، هذه الدّعاوي كلّها خيالات واهية. لم يكن قبل الإبداء شيء وليس القديم إلّا الله الصّمد.

وعلى هذا الأساس إلتزم في المقام بإمكان جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتّكليف الإلزامي من الوجوب أو الحرمة، إذ عليه لامنافاة بين الحكم المعلوم بالإجمال، وبين التّرخيص لعدم كون المعلوم بالإجمال فعليّاً من جميع الجهات، لعدم إنكشافه تمام الإنكشاف.

أجاب بعض الأساطين عن ماجاء في الكفاية: بأنّ المبنىٰ المذكور ممّا لاأساس له، لأنّ العلم لادخل له في فعلية الحكم، وإنّما هو شرط لتنجّزه. وقد ذكرنا غير مرّة أنّه ليس للحكم إلّا مرتبتان: إحداهما مرتبة الجعل والأُخرى مرتبة الفعلية.

والأُولى: عبارة عن إنشاء الحكم للموضوع المقدّر وجوده على نحو القضيّة الحقيقيّة، كما في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً.»[1]

والثّانية: عبارة عن فِعليّة الحكم بتحقّق موضوعه خارجاً؛ كما إذا صار المكلّف مستطيعاً بلادخلٍ للعلم به أصلاً، غاية الأمر أنّ العلم دخيل في تنجّز التّكليف، فلايصحّ العقاب على المخالفة إلّا مع العلم بالتّكليف.

وبالجملة: فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقّفة عليه، لما دلّ عليه الدّليل من إشتراك التّكليف بين العالم والجاهل، مضافاً إلى ماتقدّم من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه.

فتحصّل: إنّ ماذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه لايفيد في الجمع بين الحكم الواقعي والظّاهري، ولافي إثبات إمكان التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي؛ لكونه مبنيّاً على كون العلم دخيلاً في فعليّة الحكم. وقد ظهر بما ذكرناه عدم دخله في فعليّة الحكم أصلاً.

---

١ - سورة آل عمران الآية ٩٧.

والصّحيح: عدم إمكان جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي، ولايُقاس المقام بجعل الحكم الظّاهري في الشُّبهة البدويّة، لأنّ الحكم الواقعي في العلم الإجمالي واصل إلى المكلّف، والعقل حاكم بإمتثاله، فلايبقى مجال للحكم الظّاهري؛ كي يُقاس بالشّبهة البدوية.

فتحصّل: إنّ جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي غير ممكن، بحسب مقام الثّبوت، فلاتصل التّوبة إلى البحث عن مقام الإثبات، وشمول أدلّة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي وعدمه، إذ بعد حكم العقل بإستحالة جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي، لوفرض شمول الأدلّة لها، لابدّ من رفع اليد عن ظاهرها لأجل قرينة قطعيّة عقليّة.

ثمّ إنّا لوتنزّلنا عن ذلك وقلنا بإمكان جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع الكلام في البحث عن شمول أدلّة الأُصول العمليّة لأطراف العلم الإجمالي وعدمه.

وقد منع الشّيخ الأعظم قدّس سرّه عن ذلك بدعوى المناقضة بين صدر الرّوايات وذيلها، لأنّ مقتضى إطلاق الصّدر في مثل قوله(ع): «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعرف أنّه حرام.» هو جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، وثبوت الحكم الظّاهري، إذ كلّ واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النّظر عن الآخر، ومقتضى إطلاق العلم في ذيله الّذي جعل غاية للحكم الظّاهري هو عدم جريان الأصل، وعدم ثبوت الحكم الظّاهري، فتلزم المناقضة بين الصّدر والذّيل، لأنّ الموجبة الكُلّيّة يناقضها السّلب الجزئي، فلابدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين. وحيث أنّه لامرجّح لأحدهما على الآخر فلامحالة تكون الرّوايات مجملة من هذه الجهة.

ثمّ إستشكل على نفسه: بأنّ كلمة «بعينه» المذكورة في بعض الرّوايات تشهد بأنّ المراد من العلم في ذيل هذه الرّوايات هو خصوص العلم التّفصيلي

لاالأعم منه، ومن العلم الإجمالي.

وأجاب عنه: بأنّه يمكن أن يكون ذكر هذه الكلمة لتأكيد العلم لالتميز المعلوم، ليكون مفادها العلم التفصيلي. هذا ملخص كلامه قدّس سرّه.

أورد عليه بعض الأساطين: أوّلاً: بما ذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه في بحث الإستصحاب: من أنه على تقدير تسليم إجمال هذه الرّوايات المذيّلة بذكر الغاية، لامانع من التّمسك بالرّوايات الّتي ليس فيها هذا الذّيل، كقوله عليه السّلام: «رُفِعَ مالايعلمون» وقوله عليه السّلام: «النّاسُ في سِعة مالايعلمون.» وإجمال الدّليل فيه الغاية المذكورة، لايسري إلى غيره ممّا ليس فيه الذّيل المذكور.

وثانياً: إنّ العلم المأخوذ في الغاية في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص مايكون منافياً للشّكّ، رافعاً له، بأن يكون متعلّقاً بعين ماتعلّق به الشّك، وكذا الحال في مثل قوله عليه السّلام: «ولكن أنقضه بيقين آخر.» فإنّ الظّاهر منه تعلّق اليقين الآخر بعين ماتعلّق به الشّكّ ليكون نقضاً له، وكذا الحال في أدلّة البراءة من قوله عليه السّلام: «حتّى تعلم أو تعرف أنّه حرام.»

ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالي لايكون رافعاً للشكّ في كل واحد من الأطراف، لعدم تعلّقه بما تعلّق به الشكّ، فإنّه تعلّق بعنوان جامع بينهما، وهو عنوان أحدهما. وعليه فالغاية لاتشمل العلم الإجمالي فيكون إطلاق الصّدر محكّماً.

وثالثاً إنّ ماأفاده ـ من أنّ كلمة «بعينه» لتأكيد العلم لالتميز المعلوم ـ لو سلّم في رواية مسعدة بن صدقة من قوله: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه.» لايتمّ في رواية عبدالله بن سنان من قوله(ع): «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه.» فإنّ مفاده معرفة الحرام بعينه، ومعرفة الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تمييزه عن غيره،

ولاسيّما مع ذكر كلمة منه، وظهور معرفة الحرام من الشّيء بعينه في تمييز الحرام عن غيره، غير قابل للإنكار، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التّفصيلي. بخلاف الجملة الأُولى؛ فإنّ مفادها معرفة أنّه حرام بعينه، أي معرفة الحرمة، فيمكن أن تكون كلمة «بعينه» تأكيداً للمعرفة. ولايخفى الفرق بحسب المفهوم العرفي بين معرفة أنّ الشّيء حرام بعينه، ومعرفة الحرام من الشّيء بعينه.

ورابعاً: إنّ لازم ماذكره من قصور الأدلّة عن الشّمول لأطراف العلم الإجمالي عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، ولولم يكن العلم الإجمالي منجّزاً لخروج بعض الأطراف عن محلّ الإبتلاء، أو لكون الإمتثال حرجيّاً أو ضروريّاً مع أنّه قدّس سرّه لايلتزم بذلك قطعاً.

وأمّا على ماذكرناه: من أنّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ثبوتي من جهة تنجيز العلم الإجمالي التّكليف الواقعي ولزوم إجتماع الضّدّين في مقام الإمتثال، فلامحذور في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي في فرض خروج بعضها عن محلّ الإبتلاء، أو كون الإمتثال حرجيّاً أو ضرريّاً، إذ العلم الإجمالي حينئذ لايكون منجّزاً، ولايحكم العقل بلزوم إمتثال الحكم الواقعي لعدم القدرة عليه، أو لإستلزامه الحرج أو الضّرر، فلايلزم إجتماع الضّدّين في مقام الإمتثال، فلامانع من جعل التّرخيص في أطراف العلم الإجمالي.

فتحصّل: إنّ الوجه في عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو المانع الثّبوتي على ماذكرناه، لاقصور الأدلّة في مقام الإثبات.[1]

أقول: ماأفاده الشّيخ الأعظم قدّس سرّه وتبعه الحائري وبعض آخر - من

---

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٧٧.

أنّ إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي يلزم تناقض صدر أمثال الرّوايات المذكورة وذيلها ـ كلام صحيح، ويظهر حال الأدلّة الأربعة الّتي أوردها بعض الأساطين عليه، ممّا سيأتي منّا.

قال بعض المحقّقين: ربما يقال: بأنّ العلم الإجمالي مقتض وحكمه تعليقيّ لاعلّة تامّة. بتقريب: إنّ إطلاق أدلّة الأُصول أمثال قوله عليه السّلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» يشمل المقام أيضاً، فمن هذه الإطلاقات نستشكف أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً لاعلّة تامّة. وأمّا الإشكال بأنّ جريان الأصل بالنّسبة إلى كلّ واحد من الأطراف مناقضاً للعلم الموجود. فمدفوع: بأنّ الحكم الواقعي غير فعليّ، والظّاهري فعليّ. نعم إن كان في مورد مانع من جريان الأصل فالعلم يؤثّر أثره.

وأُجيب عنه: بأنّ أدلّة الأُصول لايكون موردها منحصراً بالمقام حتّى نحكم بدلالة الإقتضاء بذلك؛ بل لها مورد آخر، وهو الشّبهات البدويّة الّتي لايكون فيها العلم الإجمالي. والإشكال لايكون في المضادّة حتى ترفع بواسطة المرتبة الظّاهريّة والواقعيّة إذ مرتبة إنحفاظ الحكم الظّاهري يكون في الجهل بالحكم، والحكم في العلم الإجمالي معلوم، فهو كالعلم التّفصيلي منجّز بحكم العقل والوجدان، وهذا الإرتكاز هو المانع عن جريان الأصل لاالتّضاد.

وقال بعض الأكابر قدّس سرّه: مع العلم القطعي لايمكن العلم بالتّرخيص، لإستلزامه العلم بالمتناقضين.

نحن نجيب عن تقريب نقلناه عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه، لإثبات أنّ العلم الإجمالي مقتض مطلقا، فيمكن للشّارع أن يرخّص أطرافه:

أولاً: قد أثبتنا في محلّه بأنّ تقسيم الحكم إلى الظّاهري والواقعي ممنوع.

وثانياً: إنحفاظ مرتبة الحكم الظّاهري لايستكشف منها الإقتضاء؛ بل بعد الفراغ من الإقتضاء، تصل النّوبة إلى مرتبة الحكم الظّاهري.

وثالثاً: إنّ العلم حقيقة واحدة، ليس العلم نوعان؛ كي يكون بعضه في مرحلة الإقتضاء وبعضه في المرحلة الفعليّة.

ورابعاً: لايمكن القول بالحكم الظّاهري في العلم الإجمالي، وجريان الأصل في أطرافه، لأنّه يوجب المناقضة أو التّرخيص في العصيان، وكلاهما باطلان.

بيان ذلك: إنّا نعلم بأنّ المولى قال: لا تشرب النّجس، ونعلم أيضاً أحد الإنائين نجس، ثمّ لوجوّز شربهما بسبب الحكم الظاهري وجريان الأصل في الأطراف، فهذا الحكم الثّاني إمّا يقيّد الحكم الأوّل اولا؟ على الثّاني يلزم التّناقض بين الحكمين، وعلى الأول يلزم التّرخيص في العصيان.

وخامساً: موضوع الأُصول العمليّة هوالشّكّ، والشّكّ في موردها ـ أي في مورد الأصول العمليّة ـ بسيط وساذج، وعِدلَي الشّك في نفس الشّك، لأنّ متعلق الشّك فيها أمروجداني، وأمّا الشّك في اطراف العلم الإجمالي شك مُزدوج، ومتعلّق بشيئين بنحو المنفصلة الحقيقيّة، وليس الشّكّ فيه في أصل وجود التّكليف؛ بل التّكليف فيه متيقّن الوجود، وإنّما الشكّ وقع في كبرى الموجود، لأنّا علمنا نجاسة البول ووقوع قطرة منه في أحد الإنائين، وإنّما شككنا وتردّدنا في تميز ماهو الموجود، هل هو هذا أو ذاك ؟ فجرى الأُصول العمليّة يكون في موضوع هو مباين عن أطراف العلم الإجمالي، فكيف يمكن جريان الأُصول فيها.

وسادساً: إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي تمسك بالدّليل في الشّبهة المصداقيّة.

وسابعاً: جريان الأصل في أطراف العلم يوجب تعارض التّطبيق مع الإطلاق، والتّزاحم في الإمتثال، والتّكاذب في الجعل.

بيان ذلك: في العلم الإجمالي حكم الله متيقّن الوجود، نعلم مثلاً البول نجس، ونعلم وقوع قطرة منه في أحد الإنائين، وإنّما شكّنا وتردُّدنا في تميز ماهو الموجود، فلو جرينا الأصل في أطراف العلم الإجمالي، يصير حكم الله ثلاثة:

أحدها النّجاسة، واثنان منها الطّهارة. كلها واردة على الموضوعين، وهما طرفا العلم الإجمالي، فجريان الأصل في أحد الإنائين يوجب طهارته، وجريانه في الإناء الآخر أيضاً يوجب طهارته، وترى هذان التّطبيقان معارضان مع الإطلاق، وهو النّجس موجود إمّا في هذا أو في ذاك ، وبما أنّ القدرة البدليّة مفقودة فاجراء الأصل في الأطراف يوجب تزاحم أحدها للآخر، ومن البديهي تعارض التّطبيق مع الإطلاق والتّزاحم في الإمتثال كلاهما فاسدان، ويكشف منها -إنّاً- التّكاذب في الجعل، وهذا موجب لتساقط الحكم الواقعي، ومن هنا نستكشف بأنّ الحكم المجعول ليس إلّا واحداً، ومع قطع الوجداني بوجود الحكم في أحد أطراف العلم الإجمالي لايمكن جريان الأُصول فيها.

وثامناً: على مبنانا - كلّ من البراءة والإشتغال والإستصحاب والتّخيير أُصول عقليّة لا تعبّدية - لايمكن جريان الأصل في أطرافه لوجود التّكليف فيها، والجهل بالخصوصيّة لايضرّ المعلوم بالإجمال، ولايمنع عن حكم العقل بقبح الإقتحام على مخالفته.

أمّا الجهة الثّالثة: هل العلم الإجمالي في نظر العقل والشّرع علة تامة مطلقا أم لا؟

ذهب العلاّمة قدّس سرّه إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة مطلقا شرعاً لاعقلاً، وقال: فيما عُلِمنا أحد الإنائين خمر، أعطاهما الشّارع حكم النّجس. فلايجوز عنده إرتكاب الأطراف بإجراء الأصل لا كُلّاً ولابعضاً.

يستفاد من مجموع كلمات الشّيخ الأعظم قدّس سرّه المذكورة في العلم الإجمالي وفي الإشتغال وفي الشّبهة المحصورة: إنّ العلم الإجمالي علّة تامة بالنّسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة، فلايمكن التّرخيص في تمام الأطراف بأجمعها، ومقتض بالنّسبة إلى الموافقة القطعيّة، فيمكن التّرخيص في بعض الأطراف على البدل، ولكن لم يردمن الشّرع مايستفادمنه ذلك - أي البدليّة - فتأمّل جيداً.

وأجاب عنه بعض المحقّقين: بأنّ جعل البدل لايمكن إلّا على وجه الدّور المحال، إذ جريان الأُصول متوقّف على جعل البدل، وجعله يكون متوقّفاً على جريان الأصول، ضرورة أنّه مالم يجر الأصل لا تُعرف البدليّة ولا تُعرف البدليّة إلّا من جريانه، والمفروض أنّه لم يكن لنا دليل من الخارج على البدليّة.

ثم قال: إن قلت: لا ثمرة للنّزاع في كون العلم علّة تامة لوجوب الموافقة القطعيّة وعدمها، إذ كون العلم علّة تامة نتيجته عدم جريان الأُصول، وعلى الإقتضاء يجري الأصل فيسقط بالمعارضة، إذ لامجال للتّخيير حيث أنّ المسلك في باب الأمارات هو الطّريقيّة لاالسّببيّة، ولامجال له على الثّاني، فأين الفائدة؟

قلت: لامانع من التّخيير في الظّاهر، كما ينبّه عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه، وأيضاً ربّما يمكن أن يكون لبعض الأطراف مانع من جريان الأصل، فيجري بالنّسبة إلى الطّرف الآخر، كما كان أحد طرفي الأصل مسبوقاً بالطّهارة والآخر غير مسبوق بها؛ في صورة إحتمال نجاسة الكأسين، فيعارض إستصحاب الطّهارة مع قاعدتها فيسقطان، ثمّ يرجع إلى قاعدة الطّهارة في طرف آخر، ولوكان العلم علّة تامة لايجري الأصل أصلاً. فتحصّل: إنّه لاإشكال في كون العلم الإجمالي علّة تامة مطلقا، ويثبت التّكليف به. انتهىٰ.

أقول: مسألة ،هل العلم الإجمالي كالعلم التّفصيلي يكون علّة تامّة في تنجز التّكليف؟ مسألة عقليّة محضة، فنحن نبيّن ماهو العلم الإجمالي، ثمّ نبحث عدم إمكان ترخيص الشّارع أطرافه.

العلم الإجمالي: يكون من باب موجبة منفصلة حقيقيّة واجدة التّصديق، وفاقدة التّصوّر، أي لنا فيه قطع وجداني بوجود التّكليف الّذي لايحتمل فيه الخلاف، ولايحتمل رضا المولى بتركه؛ مثلاً نعلم بأنّ بول مالايؤكل لحمه نجس، ونعلم وقوع قطرة منه في أحد الإنائين، وهذا التّصديق مقرون بفقد

التصوّر، أي تطبيقه بنحو المنفصلة الحقيقيّة مردّد بين هذا وذاك ، فالعلم الإجمالي يتمثّل بهيئة قضيّة حمليّة معلومة الموضوع والمحمول والنّسبة مثل: البول النّجس وقع في أحد الإنائين. وقضيّة منفصلة حقيقيّة مرددة المحمول والنّسبة مثل: إنّه وقع إمّا في هذا وإمّا في ذاك .

وإن شئت قلت: إنّ العقل ينتزع من العلم الإجمالي أربع حمليّات، مثلاً إذا علمنا في أحد الإنائين بول فينتزع منه: البول موجود، البول نجس. ومنفصلتان حقيقيّتان وهما: إمّا في هذا أو في ذاك ، فوضوع حكم الله هو العلم الموجود ومحموله مردّد بين هذاوذاك[١]. وبعد هذا الإبتكار،

نقول: ليس الإجمال مقوّم للعلم كي يقسّم العلم إلى التفصيلي وإلى الإجمالي؛ بل العلم بسيط حقيقة واحدة. العلم والإجمال شيئآن متقارنان ومتواردان، وبما أنّ إطلاق موضوع حكم العقل وتقييده تابع لنظره، وقطع الطريقي موضوع لحكم العقل بمنجّزية التّكليف، ولافرق في نظر العقل في ترتب الآثار بين أفراد القطع الطّريقي، وبين أحواله.

فالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علّة تامّة لتنجز التّكليف، لا تناله يد الجعل التّشريعي إثباتاً ونفياً، لأنّه طريق إلى متعلقه، وموجب لإراءة متعلقه بلاقصور، ومجرّد عدم الإحاطة بتمام الخصوصيّات المانعة من التردّد بشهادة الوجدان لايكون مانعاً من منجزيّته، إذ لاريب في أنّه بمجرد حصول العلم الإجمالي يتحرّك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله، وترخيص الشّارع أطرافه كُلّاً أو بعضاً ينافي بالضّرورة مع هذا العلم الوجداني، فإنّ التّرخيص في تمام الأطراف يوجب التّناقض وإجتماع الإرادتين في نفس المولى، مساوٍ بمنع

---

١ ـ ليس العلم الإجمالي مشكوك الأطراف، كما قال القوم؛ بل تمييز ماهو الموجود متردّد في أطرافه. وإن شئت قلت: إنّ الشّك فيها مُزدوج وذو عدل، ومن الفرق بين الشّك والتردّد هو إنّ إجراء الأصل في الثّاني يوجب الجمع بين اللّحاظين دون الأوّل.

طريقيّته، كما أنّ الترخيص في بعضها يناقض هذا العلم في صورة المصادفة، فالعقل حاكم للزوم خروج العهدة عن التّكليف بإتيان الأطراف في طريق الإمتثال بنحو المقدمة العلميّة.

وقد علمت: بأنّ العلم الإجمالي واجد التّصديق، أي لنا قطع وجداني بوجود التّكليف، فالتّكليف فيه واصل، فمن البديهي لولم يصل التّكليف إلى المكلّف لجهة عدم ابتلاء المكلّف ببعض الأطراف أو جهة أُخرى لم يكن هناك علم إجماليّ؛ كالشبهة غير المحصورة والشّبهة البدويّة وغيرها، إسمع صوت الوجدان من كلام الإمام عليه السّلام لغير المحصورة منها في رواية أبي الجارود، قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السّلام: «أمِن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟!، إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكل، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكل، والله إنّي لأعترض السّوق فاشتري بها اللحم والجبن...».[1]

واعلم في كلّ مسألة إدّعوا بإنحلال العلم الإجمالي فيها لم يتشكّل هنا العلم الإجمالي كي ينحل.

هذا كلامنا حول إنّ العلم الإجمالي كالتّفصيلي علّة تامّة لتنجز التّكليف، ولبعض القوم في المسألة كلمات يأتي ذكرها وما فيها في بحث البراءة والإشتغال.

البحث الثّاني: في سقوط التّكليف بإتيان أطراف العلم الإجمالي؛ تحقيق القول فيه يقتضي التكلّم في جهتين:

الجهة الأُولىٰ: في البحث عن كفاية الإمتثال الإجمالي وعدمها مع عدم تمكّن المكلّف من الإمتثال التّفصيلي. ولاينبغي الشّكّ في كفاية حكم العقل والشّرع بحسن الإحتياط في هذا الحال وإن إستلزم التّكرار بلافرق بين

١ـ المحاسن للبرقي ج ٢، باب ٧٥؛ ح ٥٩٧.

التوصليّات والتعبّديّات، وبلافرق بين موارد تنجز الواقع، كما في أطراف العلم الإجمالي، وبين موارد عدم تنجّزه، كما في الشُّبهة البدوية الحكميّة أو الموضوعية، بلافرق بين ماقبل الفحص ومابعده، إذ المفروض عدم تمكّن الوصول إلى الواقع ولو بعد الفحص، فإنّ الإمتثال الإجمالي في جميع هذه الصّور هو غاية مايتمكّن منه العبد في مقام إمتثال أمر المولى،وهذا ممّا لاإشكال فيه ولاخلاف.

الجهة الثّانية: في البحث عن كفاية الإمتثال الإجمالي مع تمكّن المكلّف من الإمتثال التّفصيلي، قال بعض الأساطين يقع الكلام فيه تارة في التّوصليّات. وأُخرى في التّعبّديّات.

أمّا التّوصليّات فلاشك أيضاً في كفاية الإمتثال الإجمالي فيها، لأنّ الغرض فيها مجرّد حصول المأموربه في الخارج كيفما إتّفق، وبإتيان جميع المحتملات يتحقّق المأمور به لامحالة، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد أو لعمرو، وأعطى درهماً لزيد ودرهماً لعمرو حصل له العلم بالفراغ.

ويلحق بالتّوصليّات الوضعيّات: كالطّهارة والنّجاسة، فلوغسل المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماءً مطلقاً والآخر مضافاً؛ طهر بلاإشكال، وكذا العقود والإيقاعات، فإن إحتاط المكلّف وجمع بين إنشاءات متعدّدة يعلم إجمالاً بصحة أحدها، يكفي في حصول المُنشأ لامحالة، وإن لم يتميّز عنده السّبب المؤثّر. هذا.

ولكن إستشكل شيخنا الأنصاري رضوان الله عليه في الإحتياط في العقود والإيقاعات بإستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، إذ التردّد ينافي الجزم، ولذا لايصحّ التعليق في الإنشائيّات إجماعاً.

وهذا الإشكال مما لايرجع إلى محصّل لما ذكرناه في محلّه: من أنّ المراد بالجزم المعتبر في الإنشاء هو الجزم بالإعتبار النّفساني من قبل المنشيء، بأن يكون جازماً على الإعتبار من قبل نفسه لامتردّداً فيه. والتّعليق في الإنشاء

يوجب التردّد من قبل نفس المنشيء في إعتباره النّفساني، فإذا قال: وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً، لم يتحقّق الإعتبار منه، إذ علّقه على أمر لايدري حصوله، فهو لايدري إنّه تحقّق منه الإعتبار النّفساني أم لا. وهذا هو التردّد المنافي لقصد الإنشاء إجماعاً.

وأمّا التردّد في أنّ السّبب الممضى شرعاً هو هذا أو ذاك ؛ كما في موارد الإحتياط في العقود والإيقاعات، فلاإشكال فيه، إذ لا تردّد في الإنشاء الصّادر من المنشيء؛ بل هو جازم به، غاية الأمر كونه متردّداً في أنّ السّبب الممضى شرعاً هذا أو ذاك ، فيجمع بينهما.

وبالجملة التردّد في الحكم الشّرعي لاينافي الجزم المعتبر في الإنشاء؛ بل العلم بعدم إمضاء الشّارع لاينافي الإنشاء، إذ الإنشاء إعتبار مِن قِبَل نفس المنشيء،ولاربط له بإمضاء الشّارع، فلو أوقع الوالد معاملة ربويّة مع ولده، مع العلم بعدم إمضاء الشّارع حين الإنشاء ثمّ إنكشف إمضاء الشّارع؛ يحكم بصحّة المعاملة المذكورة، وكذا يحكم بصحّة معاملة الكفّار على تقدير إجتماع الشرائط، مع أنّهم لايلتزمون بالشّرع، وإمضاء الشّارع أصلاً، فإذا كان الإنشاء ممّا لاينافيه الجزم بعدم إمضاء الشّارع فكيف ينافيه التردّد في إمضاء الشّارع؟.

فالتحقيق إنّ الإحتياط في العقود والإيقاعات ممّا لاينبغي الإشكال فيه.

وأمّا التعبّديّات فمع عدم تنجّز الواقع، كما في الشُّبهة البدويّة الحُكميّة بعد الفحص والشُّبهة الموضوعيّة مُطلقا، فلاإشكال في الإحتياط فيها أيضاً؛ بل يمكن أن يُقال: إنّ هذا الإمتثال الإجمالي مع ترخيص المولى بتركه، أرقى من الإمتثال التّفصيلي في موارد يكون التّكليف فيها منجزاً.

وأمّا مع تنجّز الواقع عليه، كما في موارد العلم الإجمالي؛ بل في الشُّبهة البدويّة الحكميّة قبل الفحص، فالإحتياط فيه: تارةً يستلزم التّكرار، وأخرى لايستلزمه، وعلى التّقديرين؛ إمّا أن يكون التّكليف المعلوم بالإجمال أو

المشكوك فيه إستقلاليّاً، أو يكون ضمنيّاً. ومالايستلزم التّكرار؛ إمّا أن يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة، وإنّما الشّكّ في الخصوصيّة من الوجوب والإستحباب؛ وإمّا أن لايكون كذلك، لإحتمال الإباحة.

فهنا مسائل:

المسألة الأولىٰ: فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التّكليف إستقلاليّاً، وكان أصل الطّلب معلوماً في الجملة، كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمعة وإستحبابه، ولايكون هناك مايُوجب المنع عن الإحتياط إلّا توهّم إعتبار قصد الوجه والتّمييز.

واستدل القائل بالإعتبار بوجهين:

الوجه الأول: الإجماع المدّعى في كلمات المتكلّمين وبعض الفقهاء.

الوجه الثّاني: إنّ حسن الأفعال وقبحها من العناوين القصديّة.

أقول: سيأتي الوجهان وجوابهما في ص٢٦٤-٢٦٥.

المسألة الثّانية: هي نفس المسألة الأُولى مع كون التّكليف ضمنيّاً، كما إذا شك في أنّ السّورة مثلاً جزء واجب للصلاة أو مستحب. ماتوهّم ـ كونه مانعاً عن الإحتياط من إعتبار قصد الوجه على تقدير تماميّته ـ مختص بالواجبات الإستقلاليّة، ولايجري في الواجبات الضمنيّة إذ مدركه أمران على ماعرفت؛ أحدهما: إجماع المنقول، وهو غير متحقق في الواجبات الضمنيّة، لأنّ المشهور عدم إعتباره فيها. ثانيهما: إحتمال دخل عنوان خاص في حسن المأمور به. وهذا أيضاً غير جار في الأجزاء، فلاحاجة إلى قصد الوجه في كل جزء جزء؛ بل يكفي قصد الوجه في مجموع العمل.

المسألة الثّالثة: فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً للتكرار مع عدم كون

التكليف معلوماً أصلاً؛ إستقلالياً كان أو ضمنياً، بأن يكون الأمر دائر بين الوجوب والإباحة. ربما يمنع من الإحتياط فيها لوجهين:

الوجه الأوّل: من إعتبار قصد الوجه وقصد عنوان خاص.

الوجه الثّاني: إمتثال الإحتمالي يكون في طول الإمتثال اليقيني، هذا كلّه فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً للتكرار.

وأمّا إذا كان مستلزماً له؛ كما في دوران الأمر بين القصر والتمام، فربّما يستشكل في جواز الإحتياط فيه، وعمدة ماذكروا في وجه الإشكال أمران: الأوّل: إنّ التكرار لعب بأمر المولى، فلايصدق عليه الإمتثال. الثّاني: إنّ الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال اليقيني.

فالمانع عن الإحتياط أمور:

الأول: لامجال للإحتياط مع التمكّن من العلم بالواقع تفصيلاً.

الثّاني: إعتبار قصد الوجه.

الثّالث: فيما يحتاج إلى التكرار علاوة عن الأمرين، يكون التكرار لغو وعبث، وأنّه مُخِلّ بالتميز.

وأمّا الأمر الأوّل: ذهب اليه المحقّق النائيني قدّس سرّه وأفاد لإثباته أوّلاً بقوله: لاإشكال في أنّ الحاكم بالإستقلال في باب الطّاعة وحُسنها هو العقل، لابمعنى أنّه ليس للشّارع التّصرّف في كيفية الإمتثال، فإنّ ذلك بمعزل عن الصّواب؛ لوضوح أنّ حكم العقل في باب الطّاعة إنّما هو لأجل رعاية إمتثال الأوامر الشّرعيّة، والخروج عن عهدتها، فللشارع أنْ يتصرّف في كيفيّة إطاعة أوامره زائد عمّا يعتبره العقل، كبعض مراتب الرّياء، حيث قامت الأدلّة الشرعيّة على إعتبار خلوّ العبادة عن أدنى شائبة من الرّياء، مع أنّ العقل لايستقلّ بذلك، وللشّارع أيضاً أن يكتفي في إمتثال أوامره، بمالايكتفى به العقل

لوخُلّي ونفسه، كما في الأُصول الشرعيّة الجارية في وادي الفراغ.

ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدّليل عليه، فلولم يقم دليل شرعي على التّصرف في بيان كيفيّة الإطاعة، فالأمر موكول إلى نظر العقل، فإنْ إستقل بشيء فهو، وإلّا فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا البراءة، لأنّ الشّكّ في إعتبار شيء في كيفية الإطاعة عقلاً يرجع بالأخيرة إلى الشّكّ في التّعين والتّخيير، لا الأقلّ والأكثر، والأصل يقتضي التّعيين.

وثانياً: مراتب الإمتثال والإطاعة عند العقل أربع:

المرتبة الأولىٰ: الإمتثال التّفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطّرق والأمارات والأُصول المحرزة الّتي تقوم مقام العلم؛ بل الإمتثال بالظن المطلق عند إنسداد باب العلم، بناء على الكشف أيضاً.

المرتبة الثّانية: الإمتثال العلمي الإجمالي، كالإحتياط في الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

المرتبة الثّالثة: الإمتثال الظنّي، سواء في ذلك الظن الّذي لم يقم دليل على الإعتباره، أوِ الظن المطلق عند إنسداد باب العلم بناء على الحكومة، فإنّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيّن الإمتثال الظنّي عند تعذّر الإمتثال العلمي، فيكون الظن بناءً على الحكومة واقعاً في طريق الإمتثال.

المرتبة الرّابعة: الإمتثال الإحتمالي، كما في الشُّبهات البدويّة أو الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذّر الإمتثال الإجمالي أو الظنّي.

ولاإشكال في أنّه لا تصل النّوبة إلى الإمتثال الإحتمالي إلّا بعد تعذّر الإمتثال الظنّي، ولا تصل النّوبة إلى الإمتثال الظنّي إلّا بعد تعذّر الإمتثال الإجمالي.

إنّما الإشكال في المرتبتين الأُوليتين فقيل: إنّهما في عرضٍ واحد وقيل بتقديم رتبة الإمتثال التفصيلي مع الإمكان على الإمتثال الإجمالي، وعلى ذلك يبتني بطلان عبادة تارك طريقي الإجتهاد والتّقليد والعمل بالإحتياط، وهذا هوالأقوى.

ولكن في خصوص ما إذا إستلزم منه تكرار جملة العمل، فإنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الدّاعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وإنطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالي لايتحقّق. فإنّ الدّاعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي التردّد ليس إلّا إحتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لايعلم إنطباق المأمور به عليه بالخصوص. نعم، بعد الإتيان بكلا فردي التردّد يعلم بتحقّق ماينطبق المأمور به عليه، والذي يعتبر في حقيقة الطّاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلّق الأمر به حتى يتحقّق منه قصد الإمتثال التّفصيلي فيما بيده من العمل، ومجرّد العلم بتعلّق الأمر بأحد فردي التردّد لايقتضي أن يكون الإنبعاث عن البعث المولوي؛ بل أقصاه أن يكون الإنبعاث عن إحتمال البعث بالنّسبة إلى كل واحد من العملين.

نعم، الإنبعاث عن إحتمال البعث وإن كان -أيضاً- نحواً من الطّاعة عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الإمتثال التّفصيلي.

فالإنصاف: أنّ مدعى القطع بتقدم رتبة الإمتثال التّفصيلي عن الإمتثال الإجمالي في الشّبهات الموضوعيّة والحكميّة مع التمكّن من إزالة الشّبهة، لايكون مجازفاً في دعواه.

مع إنّه لوسلّم الشّكّ في ذلك، فقد عرفت أنّ الأصل يقتضي الإشتغال لاالبراءة لأنّ مرجع الشّكّ في ذلك إلى الشّكّ في التّخيير بين الإمتثال التّفصيلي والإجمالي، أو تعيّن الإمتثال التفصيلي.

هذا إذا كان المعلوم بالإجمال، مردّداً بين المتباينين، بحيث إستلزم من الإحتياط تكرار جملة العمل، وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كالشّكّ في وجوب السّورة مثلاً في الصلاة؛ فالأقوى أنّه لايجب على المكلّف إزالة الشّبهة، وإن تمكن منها بالعلم أو الإجتهاد أو التّقليد، لأنّه يمكن قصد الإمتثال

التفصيلي بالنّسبة إلى جملة العمل للعلم بتعلّق الأمر به، وإن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك ، إلّا إذا قلنا: باعتبار قصد الوجه في الأجزاء وقد تقدّم ضعفه.

وهذا من غير فرق بين ماإذا تردّد الجزء المشكوك بين الوجوب والإستحباب؛ كالسورة، أو مع إحتمال الإباحة أيضاً؛ كجلسة الإستراحة؛ بل ولوتردّد أمره بين المتباينين؛ كالجهر والإخفات في ظهر الجمعة، فإنّه للمكلّف الإحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة.

هذا كلّه إذا كانت الشُّبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، وإن كانت الشُّبهة بدوية؛ ففي الشُّبهات الموضوعيّة يحسن الإحتياط مطلقا قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها.

وإن كانت الشّبهة حُكميّة، فلايحسن الإحتياط إلّا بعد الفحص، لأنّ التّكاليف في الشُّبهات الحُكمية تتنجز بما يعتبر فيها بمجرّد الإلتفات إليها، إلّا إذا تفحّص المكلّف ولم يعثر عليها، فإنّه يكون حينئذ معذوراً، وبعد البناء على إعتبار الإمتثال التّفصيلي في حسن الطّاعة يكون حاله حال سائر القيود والأجزاء يتنجّز التّكليف به على تقدير ثبوت التّكليف واقعاً، مع التّمكن من إزالة الشّبهة بالفحص. انتهى.

أقول: ماأفاده قدّس سرّه في وجه أنّ التّكليف لايسقط بإتيان أطراف العلم الإجمالي مع تيسّر تحصيل العلم التّفصيلي، عامٌّ شامل لجميع صُور الدّوران بينهما، لكنّه على مبناه أختص فيما إستلزم التّكرار وفيما كان التّكليف مستقلّاً وأمره دائر بين الوجوب والإباحة.

ملخّص ماأفاده أُمور:

الأول: للإطاعة بحكم العقل الّذي هو سلطان في هذا الباب مراتب طوليّة لاتصل النّوبة إلى المرتبة النّازلة إلّا بعد عدم إمكان المرتبة العالية، ويرى أنّ مرتبة الإمتثال الإجمالي متأخّرة بحكم العقل عن مرتبة الإمتثال التّفصيلي.

الثّاني: حقيقة الإطاعة عند العقل، هو الإنبعاث عن بعث المولى، وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالي لايتحقّق.

الثّالث: يعتبر في حقيقة الطّاعة عقلاً أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلّق الأمر به، حتّى يتحقّق منه قصد الإمتثال، وفي الإمتثال الإجمالي يكون الإنبعاث عن إحتمال البعث بالنّسبة إلى كلّ واحد من العملين.

الرّابع: على تقدير عدم إستقلال العقل بذلك كلّه وشكّ في كيفيّة الإطاعة، فالأصل يقتضي الإشتغال لاالبراءة لأنّ الشّكّ في ذلك يرجع إلى الشّكّ في التّخيير بين الإمتثال التّفصيلي والإجمالي أو تعيين الإمتثال التّفصيلي، ولايرجع إلى الأقلّ والأكثر.

وأجاب عنه بعض الأكابر: إنّ دعوى تقدّم الإمتثال التّفصيلي على الإجمالي ممنوعة بعد كون الحاكم في باب الإطاعات هو العقل، وهو لايشكّ في الآتي بالمأمور به على ماهو عليه بقصد إطاعة أمره ولو إحتمالاً محكوم عمله بالصحّة، ولولم يعلم عين الإتيان أنّ ماأتى به هو المأمور به، لأنّ العلم طريق إلى حصول المطلوب لاأنّه دخيل فيه، وعليه دخالة العلم التّفصيلي في حصول المطلوب دعوى بلاشاهد، فلاتصل النّوبة إلى الشّكّ؛ حتّى نتمسّك بالقواعد المقرّرة للشّاك . انتهى.

وأجاب بعض الأساطين؛ أوّلاً: إنّ الإطاعة ليست إلّا عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إلى المولى. وقد ذكرنا مراراً: إنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه، فهويدرك حسن الإطاعة، وإنّها موجبة لإستحقاق الثّواب، وتركها موجب لإستحقاق العقاب، وليس له أن يحكم بإعتبار شيء في متعلّق أمر المولى مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً، إذ العقل ليس شرعاً يزيد شيئاً في المأمور به أو ينقص منه، فلنا جزم بأنّه لايعتبر في الطّاعة إلّا الإتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إليه.

وأمّا كون الإنبعاث من بعث المولى لاعن إحتماله، فغير معتبر فيها جزماً.

وثانياً: يكون الإنبعاث نحو كل من العملين عن البعث اليقيني لاالإحتمالي، غاية الأمر إنّه لاتميز حال الإتيان، وهو أجنبيّ عن كون الإنبعاث عن إحتمال التّكليف.

وبالجملة: الإمتثال في المقام يقيني لاإحتماليّ، غاية الأمر كونه إجماليّاً لاتفصيلياً، وكم فرق بين الإمتثال الإجمالي والإمتثال الإحتمالي!.

نعم،هذه الكبرىٰ على تقدير تسليمها تفيد في الحكم بعدم جواز الإحتياط في المسألة السّابقة، وهي ماإذا لم يكن أصل التّكليف محرزاً؛ بل كان مجرد الإحتمال بخلاف المقام.

نعم، لوكان المكلّف قاصداً للإتيان ببعض المحتملات فقط كان إنبعاثه عن إحتمال التّكليف، فعلى تقدير تماميّة الكبرى المذكورة كان العمل فاسداً، ولومع مصادفة الواقع. وأمّا على ماذكرناه من عدم تماميتّها فلاإشكال فيه على تقدير المصادفة.

نعم،هو مستحق للعقاب من جهة التّجرّي والإكتفاء بالإمتثال الإحتمالي للتكليف المعلوم مع تمكنه من الإمتثال اليقيني، ومع التّنزل والشّكّ كان المرجع هو البراءة لاالإشتغال؛ على ماهو الصحيح في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين. هذا على القول بكون قصد القربة ومايرجع إليه معتبراً شرعاً. كما اختاره المحقق النائيني قدّس سرّه. وأمّا على القول بكونه عقلياً، كما هو المختار لصاحب الكفاية قدّس سرّه فالشّكّ في إعتبار شيء يرجع إلى قصد القربة، وإن لم يكن مجرى للبراءة، إلّا أنّه يستكشف عدم إعتباره من عدم البيان، لكونه ممّا يغفل عنه نوع المكلفين، فعلى تقدير الإعتبار كان على المولى البيان والتّنبّه عليه، فمع عدم البيان يستكشف عدم إعتباره لامحالة. انتهىٰ.

وأجاب بعض المحقّقين عمّا أفاده المحقّق النّائيني قدّس سرّه:

أوّلاً: بأنّ الشّكّ في كيفيّة الإمتثال أيضاً يكون من الشّكّ في شرط العبادة أو جزئها، فلاندري أنّه هل يعتبر أن يكون البعث اليقيني موجباً للإنبعاث أو الإحتمالي أيضاً في كلّ طرف يكفي، فيرجع الأمر إلى الأقلّ والأكثر، والأصل فيه البراءة.

وثانياً: لوكان المدار على التّعيين والتّخيير فلانقول في جميع المقامات بالتّعين؛ بل كلّ مورد يرجع الشّكّ إلى زيادة التّكليف يكون الأصل فيه البراءة، والمقام كذلك، فإنّ التّعيين لم يُبيّن من الشرع، فالأصل عدمه.

فتحصّل: إنّه مع كون الإمتثال بنظر العرف لايعتبر الإمتثال التّفصيلي.

وهنا وجه آخر: وهو أنّ ضابط التّعيين والتّخيير غير ضابط الأقلّ والأكثر، فإنّ المصلحة في الأوّل تكون متعدّدة قائمة بأعمال متعدّدة، مثل الكفّارة بالإطعام أو بالصّيام أو بالعتق، فإذا كان الأمر دائراً بين هذا معيّناً أو مع الآخر تخييراً، لايكون الإلزام واحداً، ولايكون له زيادة ونقيصة؛ بل الإلزام واحد أمّا متعلّق بهذا أو ذاك، فلاتجري البراءة بالنّسبة إلى الزائد، وأمّا في باب الأقلّ والأكثر فتكون المصلحة واحدة، مثل الصلاة مثلاً فإنّ لها مصلحة واحدة صلاتيّة تكون لأجزائها وشرائطها قلّةً وكثرةً، فإذا شكّ في الزّائد يمكن نفيه بالأصل.

إعتبار قصد الوجه:

الأمر الثّاني: من موانع الإحتياط مع تيسّر تحصيل العلم التفصيلي إعتبار قصد الوجه[1] في العبادات. ظاهر قول الشّيخ الأعظم قدّس سرّه

---

١ ـ قصد الوجه في الأمر: هو إتيانه بوصف وجوبه وبداع وجوبه، إن كان واجباً مثلاً.

أقول: قد إعترف الشّيخ قدّس سرّه تصوير الإتيان بأطراف العلم الإجمالي مع رعاية الوجه والقربة جميعاً، وجعل لذلك طريقين قال: في الإشتغال في الشبهة الوجوبيّة عند التكلّم حول بعض كلمات المحقّق القمي ←

في العلم الإجمالي وفي الخاتمة في شرايط الأُصول: إنّ المشهور قد منعوا عن الإحتياط في العبادات مطلقا، سواء إحتاج إلى التكرار أم لا، مستندين في ذلك إلى الإخلال بالوجه، ومنع هو قدّس سرّه إعتبارنيّةَ الوجه، وأحاله إلى الفقه في نيّة الوضوء.

وقال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الكفاية: وأمّا فيما إحتاج إلى التكرار فربّما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارةً، وبالتميز أُخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة.

واستدلّ القائل بإعتبار قصد الوجه والتّميز بوجهين:

الوجه الأول: الإجماع، المدعى في كلمات المتكلّمين وبعض الفقهاء.

وفيه إنّه إجماع منقول لايصحّ الإعتماد عليه، مضافاً إلى عدم كونه إجماعاً تعبديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السّلام، لإحتمال أن يكون الوجه في إعتباره عند المجمعين؛ هو الوجه الثّاني، وهو أنّ حسن الأفعال وقبحها إنّما يكون بالعناوين القصديّة، بمعنى إنّه إن كان الفعل حَسناً بعنوان خاص يعتبر في حسنه الإتيان به مع قصد هذا العنوان، وإلّا فلايتصف بالحُسن، فإنّ ضرب اليتيم إنّما كان حَسناً إذا قُصِدَ به التأديب، وإلّا فلايكون حَسناً، وإن ترتّب عليه التّأديب خارجاً.

ففي المقام يحتمل أن يكون حُسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لايعرفه المكلّف ولايميّزه، فلابُدّ من الإتيان به مع إشارة إجماليّة إلى ذلك العنوان؛ بأن يأتي به بعنوان الوجوب أو الندب، فإنّه عنوان إجماليّ لكلّ ما له دخل في حُسن

← مالفظه:

أحدهما: أن ينوي بكل منها الوجوب والقربة، لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكلّ منها.

ثانيها: أن ينوي بكلّ منها حصول الواجب به، أو بصاحبه تقرّباً إلى الله، فيفعل كلاً منها فيحصل الواجب الواقعي، وتحصيله لوجوبه والتقرّب به إلى الله تعالى، فيتصوّر أنّي أُصلّي لأجل تحقق الفريضة الواقعيّة به، أو بالجمعة الّتي أفعل بعدها، أو فعلت قبلها قربة إلى الله. انتهى.

الفعل، فلابدّ من التّميز وقصد الوجه.

وفيه أوّلاً: إنّا نقطع بعدم إعتبار قصد الوجه إذ مثل هذا الشّيء الّذي ممّا يغفل عنه غالباً، ويكون الإبتلاء به كثيراً، كان على الشّارع التنبيه إليه، وبعد التفتيش التّام نرى أنّه لاعين ولاأثر له في الأخبار، وأمّا إحتمال ـ أنّه كان وأخفي علينا ـ فبعيد إلى الغاية، لأنّ دواعي الإخفاء فيه قليل، كما هو واضح، فلوكان لبان، فمن عدم وجدانه نستكشف عدم وجوده، ومن عدم وجوده عدم إعتباره.

وثانياً: إنّه لا تنحصر الإشارة الإجماليّة إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه، بل يمكن الإشارة إليه بقصد الأمر فإنّه محرز على الفرض، وإن لم يعلم الخصوصيّة فلاوجه لإعتبار الوجه والتّميز في المأمور به.

وثالثاً: على فرض الشّكّ في إعتباره يدفع إعتباره بالإطلاق الخطابيّ ـ لااللّفظي منه ـ، وهو على ثلاثة أنحاء: الإطلاق المقامي، والإطلاق السعي، والإطلاق الذّاتي.

قال بعض المحققين في بيان ذلك: لايخفى أنّ قصد الوجه الّذي يكون من شؤون قصد الأمر في العبادات لايمكن أخذه في لسان الدّليل، أي الخطاب بالمأمور به، مثل أصل قصد الأمر لأنّه مالم يأمر لايكون لنا مأمور به حتّى يقال اِئتِ بالصّلاة مثلاً بقصد الأمر، فإنّ الفرض هو حصول الأمر بنفس هذا الخطاب، فيلزم منه تقدّم الشّيء على نفسه بالبيان المفصل الّذي يكون في الباب التّعبّدي والتّوصّلي، ولكن الطرق الثّلاثة للإطلاق تكفي، ولولم يمكن الإطلاق اللّفظي.

أمّا بيان الأوّل: فلأنّ المولىٰ حيث يكون في مقام بيان ماهو مطلوبه، وإن لم يمكن أخذ القيد في اللّفظ مع كون هذا القيد من القيود المغفولة الّتي تحتاج إلى البيان، ولكن يمكنه أن يُبيّن قيده ببيان آخر، وحيث لم يُبيّن نفهم عدم دخله.

وأمّا بيان الثّاني: وهو عن شيخنا النائيني قدّس سرّه هو: أنّ الأمر الواحد ينحلّ إلى الأجزاء الطّوليّة، وبعض أفراده المنحلّة يوجب الموضوع لبعضها الآخر، وهذا غير عزيز، فإنّ الأخبار مع الواسطة أيضاً تكون بهذا النّحو، فإنّ تصديق العادل يجب حيث كان لخبره أثر شرعي، وهو قول الإمام عليه السّلام، فإذا كان قول العادل، مثل محمّدبن مسلم هو قول زرارة، ولاأثر شرعي لقول زرارة، من حيث هو قوله، ولكن حيث يكون مقول قوله قول الإمام عليه السّلام، فنتيجة أحد أفراد صدّق، وهو تصديق محمّدبن مسلم مثلاً، توجب وجود الموضوع لما له أثر، ضرورة إنّه مالم يصدق اللاّحق لايثبت قول السّابق.

ففي المقام أيضاً أحد أفراد الأمر بالصّلاة، مثلاً يوجب كونها مأموراً بها، والفرد الآخر يصير باعثاً لإتيانها بقصد الأمر، ولكنّه يحتاج إلى قرينة دالّة على هذا، وحيث لم يأت بها نفهم إطلاق الخطاب، وعدم شرطيّة قصد الوجه.

وأمّا بيان الثّالث: فهو إنّه حيث لم يكن أخذ القيد، ولايمكن على الفرض إنحلال الأمر إلى أفراد طوليّة، ولكن نفس اللّفظ يكون بالنّسبة إلى القيد والإطلاق عارياً، فيكون قابلاً للتّطبيق على المطلق والمقيّد، والتّعيين في المقيد يحتاج إلى دليل خارج، وحيث لم يكن القيد دخيلاً فلايعتبر قصد الوجه أصلاً، ففي الشّكّ في التعبّدي والتوصّلي الأصل هو التوصليّة، وقصد الوجه أيضاً كذلك، فيكفي إتيان المأمور به بداعي الأمر لابداعي الأمر الشّخصي، هذا منع الصغرى. وأمّا منع الكبرىٰ وهو على فرض دخل قصد الوجه أيضاً يمكن الإمتثال الإجمالي.

قال صاحب منتهىٰ الأصول: يمكن التمسك بالإطلاق الخطابي ـ اللّفظي ـ، غاية الأمر بنتيجة الإطلاق لابالإطلاق اللحاظي حتى يلزم ذلك المحذور، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث التوصّلي والتّعبّدي عند الشّك في

شيء أمَرَبِه، وإنّه توصّليّ أو تعبّدي. ثم قال:

إنّ أُستاذنا المحقّق رضوان الله عليه صحّح إمكان الإطلاق الخطابي ـ اللّفظي ـ أيضاً بشكلين:

أحدهما: أن يكون المنشأ في الأمر بالصّلاة، مثلاً هي الطّبيعة الكلّيّة لوجوب الصّلاة لاالفرد منه، فيشمل طبيعة الوجوب جميع الأفراد العرضيّة والطّوليّة لطبيعة الصّلاة، فكما أنّ طبيعة وجوب الصّلاة السّارية إلى جميع أفراد الصّلاة تسري إلى جميع الأفراد العرضية، غاية الأمر على البدل كذلك تسري إلى الأفراد الطوليّة منها، ولاشكّ أنّ الصلاة مع قصد الوجه، مثل الصّلاة مع قصد القربة من الأفراد الطّوليّة لطبيعة الصّلاة، فبهذه الطّريقة يمكن تعلّق مفاد الخطاب، أي الوجوب الكلّي المنشأ بذلك الإنشاء الشّخصي بالصّلاة المقيّدة بقصد الوجه أو القربة، أو ماشابههما من الإنقسامات الثّانويّة.

ثانيهما: تعلّق الخطاب بالحصّة التّوأمة من طبيعة مع قصد الوجه، بحيث يكون المتعلّق نفس تلك الحصّة من طبيعة الصّلاة، ويكون القيد وماهو التوأم خارجاً عن تحت الطّلب، فلايلزم محذور تقدّم ماهو متأخر عن الشيء على الشّيء، وقد أجبنا عن إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر بهذين الوجهين، فلانعيد.

وقال بعض المحقّقين: لابأس هنا بالإشارة إلى وجه آخر، لتقريب الإشتغال في صورة الشكّ في كون قصد الوجه دخيلاً أم لا؟ بعد عدم تماميّة الأخذ بالإطلاق، وهو أنّه حيث يكون من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فاللاّزم القول بالإشتغال لأنّ ماهو وظيفة المولى من بيان أصل العمل قد تمّ، فإنّ الصلاة لها أجزاء، وشرائط، وقد بيّنه الشّارع، وكيفيّة الإمتثال ومنها قصد الوجه لايكون بيانها بعهدته، فإنّ العبد بعد العلم بالإشتغال اليقيني يجب عليه الفراغ اليقيني، ويعاقب على ترك الصّلاة من ناحية هذا الجزء، فإنّه لافرق

بين ترك الصّلاة رأساً أو ترك بعضها شرطاً كان أو جزءً، فإنّ المركب ينتفي بإنتفاء أحد أجزائه أو شرائطه، ففي المقام إتيان العمل بدون قصد الوجه يوجب عدم العمل بما هو الوظيفة لوكان في الواقع دخيلاً، ولو أتيْنا به نعلم بالفراغ يقيناً، فيلزم قصده.

وفيه: إنّ هذا يكون تقريباً من القائلين بالإشتغال في جميع موارد الأقلّ والأكثر ومنه المقام، وحيث أثبتنا في محلّه أنّ الأصل البراءة فيه، ففي المقام أيضاً نقول بها، وحاصل الردّ هو أنّ العمل كما يحتاج نفسه إلى بيان من المولى يحتاج كيفيّة إمتثاله أيضاً إلى بيانه، وحيث نشكّ في الكيفيّة من ناحية قصد الوجه أوِ التّمييز، فالأصل يقتضي البراءة عن الزائد، ونحن في مقام العبوديّة يلزم أن نلاحظ ماأمرنا المولى به، ولايجب علينا حفظ الأغراض الواقعيّة للمولى، ولنا أن نحتجّ عليه بعدم البيان في إمتثال هذه الشّرائط والأجزاء.

وبعبارة أخرىٰ: للصّلاة مثلاً تركان، ترك من ناحية بقيّة الأجزاء المبيّنة وهو معاقب عليه لتمامية البيان، وترك من ناحية الجزء الّذي لم يُبيّن، وهو غير معاقب عليه. فلوكان في الواقع قصد الوجه دخيلاً ولم تقع الصلاة ماكان للمولى حجّة علينا، فلايتمّ هذا التّقريب للإشتغال أيضاً.

وأمّا مع تسليم الصغرى، فلنا كما مرّ منع الكبرى، وهو أنّ قصد الوجه منحفظ مع الإمتثال الإجمالي على مسلك التّحقيق، وهو أنّ الدّاعي في الإتيان بالأطراف لايكون إحتمال الأمر؛ بل الأمر الوجوبي في البين، ولكن يكون الإحتمال في الّطبيق، فمن يكرّر الصّلاة يكون في كل فرد من أفرادها داعية هو الأمر الوجوبي، وماتوهم إحتمال الأمر المنافي لقصد الوجه لايكون له وجه، وكذلك قصد التّمييز بمعنى تعيين العبادة، مثل كون الصّلاة ظهراً فتكراره لايضرّ بهذا الوجه.

وللخراساني قدّس سرّه أيضاً هنا تقريب لعدم مضريّة الإمتثال الإجمالي

بقصد الوجه، وهو: أنّ الجزء الّذي يكون في الأكثر عند إتيانه، إمّا أن يكون من الأجزاء الّتي لا تضرّ بالأقلّ، فلاإشكال في إتيان الأكثر، لاينافي قصد الوجه بالنّسبة إلى الأقلّ، فيأتي بالأقلّ بقصد الوجوب، ويأتي بالجزء الزّائد رجاءً، فإن كان دخيلاً فقد أتى به، وإلّا فلم يأت بشيء مُخلّ بالأقلّ، وإمّا إذا كان الجزء مما يحصل به بطلان العبادة فلا كلام فيه أصلاً.

والجواب عنه قدّس سرّه:

أوّلاً: إنّ الكلام لايكون في الأقلّ والأكثر، إذا لم يكن مستلزماً للتكرار، بل الكلام يكون فيما إذا إستلزمه، فإنّه لايكون له أقلّ وأكثر، والكلام في قصد الوجه في كل طرف من الأطراف من اوّله إلى آخره.

وثانياً: إمّا أن يكون الجزء نسبته مع الأصل بنحو اللاّبشرط، فيكون ضميمته إليه كإتّحاد الماء مع الماء، ولايكون له إمتياز، وإمّا أن يكون الكل بالنّسبة إليه بنحو بشرط لا، فيكون مضرّاً بالعبادة، فكيف قسّم الأجزاء بين الأقل والأكثر!

وثالثاً: الجزء المضاف إلى الأقل لايصير عين ذلك؛ بل لوكان مستحبّاً يبقى على إستحبابه. هذا كلّه فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً لِلتّكرار.

التّكرار لغوٌ ومخلّ بالتّمييز:

الأمر الثّالث: إذا كان مستلزماً للتكرار كما في دوران الأمر بين القصر والتّمام؛ فربّما يستشكل في جواز الإحتياط من ناحيته، وعمدة ماذكر و في وجه الإشكال، أمران:

الأمر الأول: إنّ التّكرار لعب بأمر المولى، فلايصدق عليه الإمتثال. وأجيب عنه في الكفاية:

أوّلاً: بأنّه يمكن أن يكون التّكرار ناشئاً من غرض عقلائيّ ،فلايكون لعباً وعبثاً.

قال بعض الأساطين: هذا الجواب غير وافٍ بدفع الإشكال، لأنّ اللّعب إن سرى إلى نفس الإمتثال لايجدي في صحّتها مطلق إشتمالها على غرض عقلائيّ؛ بل لابدّ من صدورها عن قصد التقرّب، واللّعب لايوجب القرب فلايصحّ التقرّب به. وفيه إذا كان التكرار ناشئاً من غرض عقلائيّ فلايكون لعب في البين كي يتصوّر السّريان.

وثانياً: بأنّ اللّعب على تقدير تسليمه إنّما هو في كيفيّة الإمتثال؛ أي في كيفيّة إحراز الإمتثال لافي نفس الإمتثال.

وبعبارة أُخرى واضحة: إنّ الإتيان بما ليس بمأمور به؛ وإن كان لعباً، إلّا أنّ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعباً. ومن الظّاهر أنّ ضمّ اللّعب إليه لايوجب كونه لعباً. قال وهذا هو الجواب الصّحيح.

أقول: وقد عرفت أنّ جواب الأوّل أيضاً صحيح لاإشكال فيه.

الأمر الثّاني: ماتقدّم ذكره من المحقّق النّائيني قدّس سرّه من أنّ الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال اليقيني ومخلّ بالتميز. وقدعرفت جوابه.

هذا كلّه في فرض التمكّن من الإمتثال التّفصيلي العلمي. وأمّا إذا لم يتمكّن منه ودار الأمر بين الإحتياط والإمتثال التّفصيلي الظّنّي.

قال بعض المحقّقين: لاإشكال في كفاية الحجّة المعتبرة لوقام دليل على إعتباره مطلقا، خصوصاً على مسلك تتميم الكشف، لأنّها فرد من العلم تنزيلاً، بخلاف تنزيل المؤدّى، فإنّ ترتيب أثر الواقع لايكفي في ذلك.

وقال بعض الأساطين: فإنْ كان الظّنّ مِمّا قام على إعتباره دليل خاص المعبّر عنه بالظّنّ الخاص، فهو كالعلم التفصيلي، إذ الحجّة المعتبرة علم بالتعبّد، وإن لم تكن علماً بالوجدان.

فإن قلنا بجواز الإحتياط مع التمكن من الإمتثال العلمي التفصيلي كما هو الصّحيح، نقول به مع التمكن من الإمتثال التّفصيلي الظنّي أيضاً. وإن

قلنا بعدم جوازه لكون الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال اليقيني، كما عليه المحقّق النائيني رضوان الله عليه في بعض الصّور على ماتقدّم بيانه، نقول بعدم جوازه، مع التّمكن من الإمتثال التفصيلي الظنّي أيضاً.

وبالجملة: الظّنّ المعتبر علم تعبّداً، فيجوز فيه جميع ماذكرناه في العلم الوجداني، ولافرق بينهما إلّا في أنّه مع العلم الوجداني بالواقع لم يبق مجال للإحتياط، إذ العلم الوجداني لايجتمع مع إحتمال الخلاف حتّى يحتاط، بخلاف الظّنّ المعتبر، فإنّه لاينافي إحتمال الخلاف ومعه لامانع من الإحتياط؛ بل يكون الإحتياط في مثل هذه الموارد ممّا لم يلزمه الشّارع بإدراك الواقع من أرق مراتب العبوديّة والإنقياد.

نعم، وقع الكلام بين الأعلام في جواز تقديم المحتمل على المظنون في صورة الإحتياط، فقد يُقال بعدم جوازه. واختاره المحقّق النّائيني قدّس سرّه جرياً على مبناه من كون الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال اليقيني، وذكر المحقّق النائيني قدّس سرّه: إنّ هذا - أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون - هو الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الأنصاري قدّس سرّه والسيّد الشيرازي الكبير قدّس سرّه في دوران الأمر بين القصر والتّمام لمن سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع في يومه، فاختار الشّيخ قدّس سرّه تقديم التّمام على القصر عند الإحتياط، وأختار السّيّد قدّس سرّه تقديم القصر على التّمام. فهما بعد الإتّفاق على الكبرى - وهي لزوم تقديم المظنون على المحتمل عند الإحتياط - اختلفا في الصّغرى، فاستظهر الشّيخ قدّس سرّه من الأدلّة وجوب التّمام، فاختار تقديمه على القصر عند الإحتياط، واستظهر السّيّد قدّس سرّه منها وجوب القصر، فقال بتقديمه على التّمام.

هذا؛ والصّحيح عدم لزوم تقديم المظنون على المحتمل، ولوقلنا بأنّ الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال اليقيني، وأنّ العقل يحكم بأنّه مع التّمكن لابدّ أن

يكون الإنبعاث عن البعث الجزمي لاعن البعث الإحتمالي. وذلك لأنّ الإتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثّابت باليقين التعبّدي، سواء قدّم على المحتمل أو أُخّر عنه، والإتيان بالمحتمل يكون بداعي إحتمال البعث بلافرق بين التقديم والتأخير. فالكُبرىٰ الكليّة المذكورة في كلام المحقق النّائيني قدّس سرّه على تقدير تسليمها لاتنطبق على المقام، ولاتفيد لزوم تقديم المظنون على المحتمل.

هذا كلّه في جواز الإحتياط مع التّمكن من الظّنّ الخاص.

وأمّا إذا لم يتمكّن منه ودار الأمر بين الإحتياط والعمل بالظّنّ الإنسدادي المعبّر عنه بالظّنّ المُطلق، فهل يجوز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي أو يتعيّن عليه الإمتثال التّفصيلي الظّنّي؟ قال الشّيخ الأعظم قدّس سرّه بما حاصله: إنّ التّفصيلي إنْ كان ممّا لم يثبت إعتباره إلّا من جهة دليل الإنسداد المعروف بين المتأخّرين لإثبات حجّيّة الظنّ المطلق، فلاإشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالإحتياط. حتى إنّه قدّس سرّه تعجّب ممّن يعمل بالطرق والأمارات من باب الظّنّ المطلق، ثمّ يذهب إلى تقديم الإمتثال الظنّي على الإحتياط.

وفصّل المحقق الخراساني قدّس سرّه بين الكشف والحكومة قال: بعدم الإحتياط في الأوّل دون الثّاني.

بيان ذلك: إنْ جُعِلَ من المقدمات دليل الإنسداد بطلان الإحتياط من باب إستلزامه العسر المخلّ بالنّظام، كانت النتيجة بضميمة سائر المقدمات هو الكشف، أي نستكشف أنّ الشّارع قد جعل لنا حجّة في تعيين أحكامه، ثمّ العقل يعيّن تلك الحجّة بالسبر والتقسيم في الظن، لكونه أقرب إلى الواقع من الشّكّ والوهم. وعليه فلامجال للإحتياط مع التمكّن من الإمتثال بالظن المطلق، وعندئذ لامناص عن الذّهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والإجتهاد، وإن إحتاط فيها.

وإنْ جعل من مقدمات الإنسداد عدم وجوب الإحتياط لذلك لابطلانه، كانت النّتيجة بضميمة سائر المقدمات هي الحكومة؛ بمعنى أنّه لايستكشف كون الظن حجّة شرعيّة؛ بل العقل يحكم بتضييق دائرة الإحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات. وعليه فلامانع من الإحتياط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكّن من الإمتثال بالظن المطلق.

فتحصّل من كلامه قدّس سرّه أنّ تعجب الشّيخ قدّس سرّه وقع في محلّه على الحكومة دون الكشف.

وقال بعض المحقّقين: وفيه إنّ هذا من العجب، فإنّ المطلب له شق ثالث، وهو إحتمال بطلان العمل بواسطة إعتبار قصد الوجه، فالإحتياط لايمكن على فرض كون مقدمة الإنسداد هي عدم لزومه من باب إعتبار قصد الوجه، فيجب أن يقول: إنّ الظن الإنسدادي هو المتعيّن في المقام، سواء كان مقدمته عدم لزوم الإحتياط أو بطلانه، ولاوجه للتفصيل.

وقال بعض الأساطين: والتحقيق في المقام هو التفصيل بين الكشف والحكومة، إذ القول بالكشف مبنيّ على بطلان الإحتياط، إمّا للإجماع أو لكونه منافياً لقصد الوجه، أو لعب بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار أو غير ذلك، فلامجال للإحتياط. هذا بخلاف القول بالحكومة، فإنّه مبنيّ على عدم وجوب الإحتياط، فلامانع من الإحتياط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال بالظن المطلق هذه كلمات القوم.

وأمّا نحن فنقول في مسألة هل يجوز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي أم لايجوز؟

والتحقيق في المقام: إنّه مع عدم التمكن من الإمتثال التفصيلي لامناص إلّا من الإمتثال الإجمالي، ولاكلام في ذلك. وأمّا مع التمكن من الإمتثال التفصيلي بالعلم أو بالظنّ المعتبر في التوصّليّات، وكذا الوضعيات والعقود

والإيقاعات لاإشكال أيضاً في كفاية الإمتثال الإجمالي فيها، وأما في التعبّديّات فمع عدم تنجز الواقع؛ كما في الشُّبهة البدويّة بعد الفحص، والشُّبهة الموضوعيّة مطلقا، فلاإشكال في الإحتياط أيضاً. وأمّا مع تنجّز الواقع عليه، كما في موارد العلم الإجمالي؛ بل في الشّبهة البدويّة الحكمية قبل الفحص، فموانع الإحتياط مع تيسّر تحصيل العلم التّفصيلي فيها أمور ثلاثة:

١ ـ الإطاعة عند العقل هو الإنبعاث عن بعث المولى لاإحتمال البعث، فمع تيسّر تحصيل العلم التّفصيلي وإتيان التّكليف بنحو اليقين، لا تصل النّوبة إلى الإحتياط وإتيان التّكليف بنحو الإحتمال.

٢ ـ إعتبار قصد الوجه والتّميز في العبادات.

٣ ـ فيما يحتاج إلى التّكرار ـ التّكرار لغوٌ وعبثٌ ـ هذه الموانع ليس بشيء.

توضيح ذلك: أوّلاً: قد أثبتنا في محلّه بأنّ الوجوب ليس مدلول اللّفظ؛ بل يستفاده العقل من مقام المولويّة ولوبشاهد الحال؛ كما إذا وقع إبن المولى في البحر وكان العبد قادراً لإنقاذه، فيجب عليه إنقاذه، ولوكان المولى غافلاً عنه، فلايتوقّف الإنبعاث عن البعث.

نعم، إنّ العقل ليس بمشرّع؛ بل البعث وتعيين حدوده بيد الشّارع. وبما أنّ الوجوب غير مندرج في الصيغة بحكم العقل، فإتيان الواجب أيضاً لايتوقّف على معرفة الوجه وقصده، كي يبحث هل هي واجب أم لا؟ هذا عالم تشخيص التّكاليف.

وأمّا عالم الإمتثال: الإمتثال يكون بنظر العرف والعرف لايرى تفاوتاً في التّعبّديّات بين إتيان المأمور به بنحو الإحتياط أو بنحو العلم التّفصيلي، كما يشهد عليه إتّفاقهم بأنّ العرف لايرى تفاوتاً بينهما في التّوصّليّات.

نعم، للشّارع أن يتصرّف نظر العرف زائداً عمّا يعتبره، كبعض مراتب الرّياء حيث قامت الأدلّة الشّرعيّة على إعتبار خلوّ العبادة عن أدنى شائبة

الرّياء، وبالعكس مثل موارد قاعدة الفراغ، فإنّ تارك السّورة مثلاً إذا إلتفت بعد الصّلاة يتمّ صلاته، والعرف لايراه إمتثالاً لنقص بعض الأجزاء، والعقل حاكم بأنّه لوكان للشّارع نظر في كيفيّة الإمتثال والطّاعة زائداً عمّا يعتبره العرف فلابدّ له البيان. وبما أنّه لم يقم دليل شرعيّ على إعتبار هذه الموانع؛ بل ليس فيما بأيدينا من الأدلّة ما يستشمّ منه إعتبار ذلك، فالعقل حاكم بأنّ الأمر هنا موكول إلى نظر العرف.

ونجيب عن إشكال أنّ كون التّكرار لعباً وعبثاً: مضافاً عمّا ذكرناه عن القوم ـ ومضافاً من أنّ التّكرار ربّما يكون لداع عقلائيّ، فلالعب ولاعبث في البين، كما إذا كان في تحصيل العلم التّفصيلي مشقّة أو بذل مال أو ذلّ سؤال أو نحو ذلك ـ إنّ التكرار إنّما يضرّ إذا كان لَعِباً بأمر المولى لافي كيفيّة إطاعته بعد حصول الدّاعي إليها.

وأمّا الإشكال: بأنّ التّكرار قبيحٌ يصادم الحُسن الفاعلي المعتبر في العبادة.

ففيه: علاوة عمّا ذكرناه، إتعاب النّفس بإتيان الأطراف منقاداً ليس بقبيح، مع أنّ القول بلزوم الحُسن الفاعلي في العبادة قد مضى في بحث التّجرّي: إنّه قول لاأساس له، فالعقل حاكم بأنّ مِن إتيان أطراف العلم الإجمالي يحصل العلم الإجمالي بالإمتثال، وحينئذ مسألة هل يكفي العلم الإجمالي بالإمتثال في سقوط التّكليف مع التّمكن من تحصيل العلم التّفصيلي، تكون مسألة عقليّة بحتة، ظهر حالها من مطاوي البحث، وظهر منه أيضاً حال دوران الأمر بين الإمتثال الظّنّي التّفصيلي وبين الإمتثال القطعي الإجمالي، من أنّ الإحتياط مع تيسّر العلم التّفصيلي مسقط للتكليف، فلايلزم تقديم العلم التّفصيلي أو الظّنّ الخاص التّفصيلي على الإحتياط، ولا تقديم المحتمل على المظنون في صورة الإحتياط.

هذا كلّه في فرض التّمكن من الإمتثال التّفصيليّ العلمي ـ أو التّفصيلي

الظنّ الخاص ـ وأما فيما لم يتمكّن من الظنّ الخاص ودار الأمر بين الإحتياط والعمل بالظنّ الإنسدادي المعبّر عنه بالظنّ المطلق.

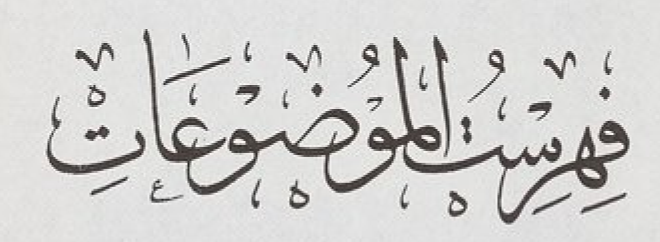
ففيه: أوّلاً: الظنّ الإنسدادي؛ من المسائل الّتي قد انقرض قائلها. وثانياً: على فرض بطلان الإحتياط كيف يدور الأمر بينه وبين العمل بالظنّ الإنسدادي مع أنّه فاقد لحيثيّة الدّوران، ففي هذا الفرض لاإختلاف بين المسالك في أنّ الظنّ الإنسدادي هو المتعيّن وفي فرض إمكان الدّوران لاإختلاف أيضاً بين المسالك في أنّ الإحتياط هو المتعيّن.

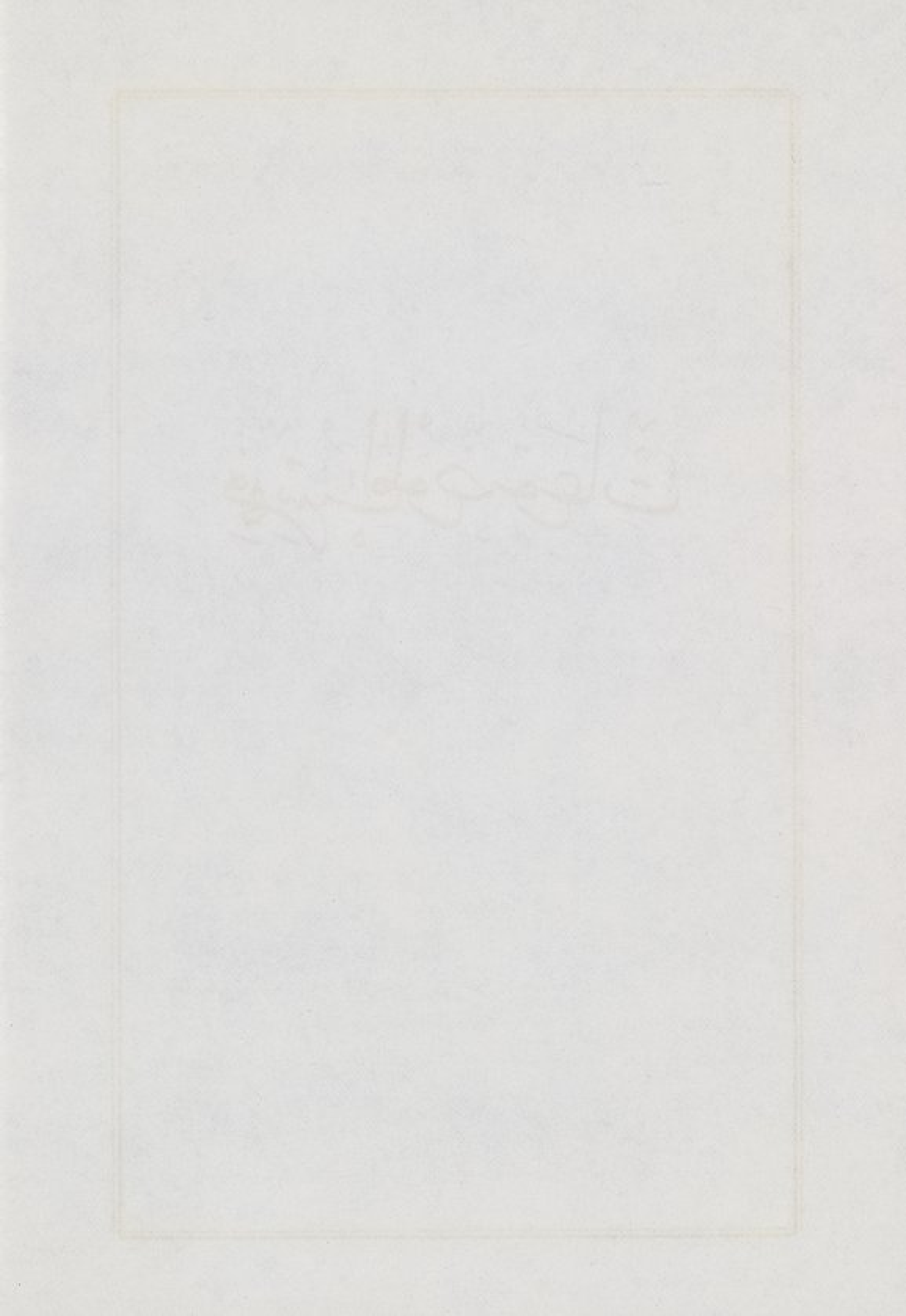
ثمرة البحث:

ثمرة بحث العلم الإجمالي كثيرة، منها خمسة وستون مسألة أفادها صاحب العروة على التّرتيب، وجعلها ختام مسائل فروع الشّكّ في الصلاة.

وبهذا تمّ الكلام عن مباحث القطع ـ الجزء الأوّل ـ الأمارات والأصول العمليّة

«من مباني الأعلام في أصول الأحكام»


فهرس الموضوعات



فهــرست الموضوعات

مقدمة الكتاب	٧
مقدمة: في تخريج الأمارات والأصول العمليّة عن حال المكلف، وتقسيم مباحثها	٩-٢٩
نظريّة المحقّق الأنصاري.	٩
نظريّة المحقّق الخراساني.	١٠
كلامنا حول المقسم والأقسام:	١٠
البحث الأوّل: في تعيين المقسم.	١١
البحث الثّاني: في أنّ المقسم يعمّ المجتهد البالغ وغير البالغ.	١٢
البحث الثّالث: هل المقسم يختصّ بالمجتهد؟. بيان محلّ النّزاع.	١٣
جهات من البحث	١٤-٢١
الجهة الأولى: المقسم عام - شامل للمجتهد والمقلّد - عقلاً.	١٤
الجهة الثّانية: في إختصاص خطابات الطّريقيّة بالمجتهد وعدمه.	١٥-١٨
الجهة الثّالثة: المجتهد كيف يخاطب [بما] تعنون به المقلّد؟، وأجوبتة	١٨-٢٠
الجهة الرّابعة: المقلّد عاجز عن الفحص كيف يفتى له بمؤدى الأصل، وجوابه.	٢٠-٢١
البحث الرّابع: في تثليث الأقسام، ودعوى أنّها ثنائيّة لأمور أربعة، والجواب عنها.	٢١-٢٨
البحث الخامس: بيان حصر الأصول الأربعة بعبارة أوضح	٢٨
ثمرة البحث	٢٨-٢٩

مباحث القطع

مباحث القطع	٣٣-٢٧٦
مسائل:	٣٣-٤٠
المسائل الأولى: في معنى القطع.	٣٣
المسألة الثانية: في اطلاق الحجة على القطع.	٣٣-٣٦
إطلاق الحجّة على الظّن	٣٦-٣٧
المسألة الثالثة: في اصوليّة بحث القطع.	٣٧-٤٠
المقام الأول: في حجيّة القطع	٤١-٥٢
جهات ثلاث.	٤١-٥١
الجهة الأولى: طريقيّة القطع ذاتية لاجعلية.	٤١-٤٤
الجهة الثانية: طرق إثبات الحجيّة للقطع.	٤٤-٤٩
الجهة الثالثة: لايمكن للشّارع المنع عن العمل بالقطع.	٤٩-٥١
نقض ودفع.	٥١-٥٢
تميم.	٥٢
المقام الثاني: في التّجرّي	٥٣-٨٦
أمور: الأمر الأوّل: معنى التجرّي.	٥٣
الأمر الثّاني، والثّالث: في تعيين محلّ النزاع.	٥٤-٥٧
الأمر الرّابع: في أصوليّة بحث التّجرّي.	٥٧
جهات بحث التّجرّي	٥٨-٨٥
الجهة الأولى: في إختياريّة السّعادة والشّقاء.	٥٨-٥٩
الجهة الثّانية: التّجرّي قبيح أم لا؟	٥٩-٦٣
الجهة الثّالثة المتجرّي مستحقّ للعقاب أم لا؟	٦٣
كلام المحقّق الخراساني، والجواب عنه.	٦٣
كلام الهمداني، والجواب عنه.	٦٤
من جواب كليهما يتضح فساد ماقاله بعض الأساطين.	٦٥
دعاوى صاحب الفصول وجوابها.	٦٥-٦٨
الأدلّة الّتي إستدلوابهاعلى إستحقاق المتجرّي للعقاب، وأجوبتها.	٦٨-٧٣
الجهة الرّابعة: في حرمةفعل المتجرّي به باعتبارين:	٧٣

الأول: باعتبار شمول الخطابات الأولية لورد التجرّي؛ أدلّتهم على ذلك وأجوبتها. ٧٣-٧٦

الإعتبار الثاني قسمان: ٧٦

الأول: حدوث خطاب تحريمي بواسطة عنوان التجرّي على فعل المتجرّى به. ٧٦-٨٢

الثاني: في حدوث خطاب على حرمة نفس عنوان التجرّي: أدلّتهم على ذلك وأجوبتها. ٨٢-٨٥

ثمرة بحث التجرّي ٨٥-٨٦

المقام الثالث: في أقسام القطع وأحكامها ٨٧-١١٥

تعريف القطع الطريقي والموضوعي. ٨٧-٨٨

أقسام القطع الموضوعي: ٨٨

تقسيمة على نظرية المحقق الأنصاري. ٨٨-٨٩

تقسيمه على نظرية المحقق الخراساني. ٨٩

تقسيمه على نظرية بعض الأكابر. ٨٩-٩١

أقسام صحيحة قطع الموضوعي عندنا أربع. ٩١-٩٢

في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقية. ٩٢-٩٤

أخذ العلم بالحكم في موضوعه ٩٤-١١٣

أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم يخالفه أو يماثله أو يضاده. ٩٥-١٠١

أدلّتنا على أنّه لا يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم يماثله أو يضاده مطلقاً. ١٠١-١٠٢

أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه. ١٠٢-١١٣

الكلام حول محاذيره. ١٠٢-١٤٠

أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه بنتيجة الإطلاق والتقييد، وأجوبتها. ١٠٤-١١٠

أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه بحصة توأمة، وأجوبتها. ١١٠-١١١

أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بمراتب الحكم وأجوبتها. ١١١-١١٣

الكلام في مسألة الجهر والإخفات والقصر والتمام. ١١٣

نتيجة البحث. ١١٣-١١٤

ثمرة البحث ١١٤-١١٥

المقام الرابع: في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع ١١٧-١٤٥

أقوال القوم: ١١٧

المقدمة الأولى: في وجه منجزية الأمارات. ١١٨-١٢٠

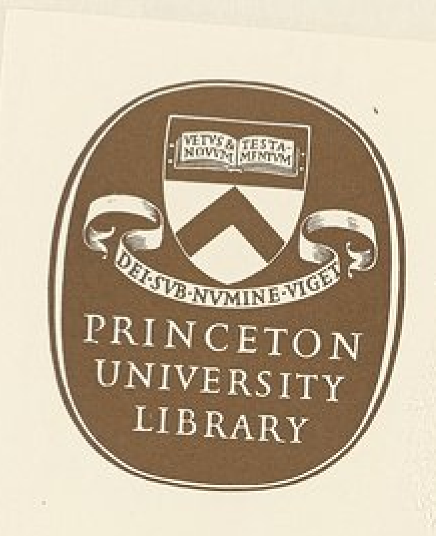
المقدمة الثانية: في وجه منجزية الأُصول المحرزة. ١٢٠-١٢١

المقدمة الثالثة: في وجه منجزية الأُصول غير المحرزة. ١٢١

مباني كيفيّة جعل الأمارات والأُصول أمور أربعة.	١٢١-١٢٣
قيام الطّرق والأمارات مقام أقسام القطع.	١٢٣-١٣٢
قيام الأُصول المحرزة مقام أقسام القطع.	١٣٢-١٣٦
الأُصول غير المحرزة لا تقوم مقام أقسام القطع.	١٣٦-١٣٧
قاعدتي الطّهارة والحليّة من الأُصول المحرزة.	١٣٧-١٣٨
نظريّة الحكيم وبعض الأكابر في قيام الأُصول مقام أقسام القطع.	١٣٨-١٣٩
نظريّتنا في قيام الأمارات والأُصول مقام أقسام القطع.	١٣٩-١٤٣
كلامنا في الأوامر الإختباريّة والتّسبيكيّة والتعلميّة.	١٤٣-١٤٤
خلاصة البحث.	١٤٤
ثمرة البحث	١٤٤-١٤٥
فصل في أقسام الظنّ وأحكامها:	١٤٧-١٦٤
الجهة الأُولى: في أنّ حجيّة الظنّ ذاتية أو جعليّة.	١٤٧-١٤٨
الجهة الثّانية: في صور المتصوّرة للظنّ.	١٤٨-١٤٩
الظنّ الطّريقيّ.	١٤٩
أخذ الظنّ بالحكم في موضوع حكم يخالفه	١٥٠-١٥١
أحكام سائر الأقسام:	١٥١-١٦٣
أخذ الظنّ بالحكم في موضوع شخصه أو ضدّه أو مثله.	١٥١-١٦٠
الجهة الثّالثة: في قيام الأمارات والأُصول مقام ماتقدّم منها رتبةً.	١٦٠-١٦٢
نظريّتنا في الجهات الثلاث.	١٦٢-١٦٣
ثمرة البحث	١٦٣-١٦٤
المقام الخامس: الإلتزام بالأحكام وراء العمل لازم أم لا؟	١٦٥-١٨٥
الجهة الأُولى: معنى الإلتزام.	١٦٦-١٦٧
الجهة الثّانية: في إمكان تعلّق الوجوب بالإلتزام القلبي وعدمه.	١٦٧-١٧١
الجهة الثّالثة: الإلتزام بالأحكام وراء العمل واجب أم لا؟	١٧١-١٧٦
الجهة الرّابعة: ماهي وظيفة المكلّف في التّكليف المردّد؟	١٧٦-١٨٢
كلامنا في معنى الإلتزام.	١٨٢
الإلتزام بالأحكام وراء العمل غير لازم عندنا.	١٨٣-١٨٤
ثمرة البحث	١٨٤-١٨٥
المقام السّادس: حجيّة قطع غير المتعارف	١٨٧-١٩٢

حجيّة قطع غير المتعارف الطريق.	١٨٨-١٩٠
حجّيّة قطع غير المتعارف الموضوعي.	١٩٠-١٩٢
كلامنا في حجّيّة قطع غير المتعارف.	١٩٢
البحث الثّاني من المقام السادس حجّيّة القطع الحاصل من أيّ سبب	١٩٣-٢٣٧
حول صغرى البحث.	
محلّ النّزاع مع الأخباريّين.	١٩٣-١٩٤
مسألة الحُسن والقبح، مواد بحثها	١٩٤-١٩٥
ألف ـ معنى الحسن والقبح.	١٩٥-١٩٦
ب ـ موضوع النزاع في المسألة.	١٩٦-١٩٧
ج ـ العقل العملي والنظري.	١٩٧-١٩٨
د ـ أسباب حكم العقل بالحُسن والقبح.	١٩٨-٢٠٠
هـ ـ الحُسن والقبح الذّاتيان، موضوعاً للنّزاع.	٢٠٠-٢٠٢
و ـ هل الأفعال تختلف بالنقص والكمال؟	٢٠٢
ز ـ هل هذا الاختلاف يقتضي حكم العقل بالحُسن والقُبح؟	٢٠٢-٢٠٣
ح ـ هل العقل يحكم بهما؟	٢٠٣-٢٠٤
أدلّة النّافين.	٢٠٤-٢٠٥
أدلّة المثبتين.	٢٠٥-٢٠٩
ط ـ هل العقل حكم بالحُسن والقبح الفاعلي؟	٢٠٩
ي ـ هل العقل يحكم بثبوت الملازمة بين حكمه وحكم الشّرع؟	٢٠٩-٢١٦
ك ـ لو حكم الشّارع بشيء، هل يلازم ذلك حكم العقل أم لا؟	٢١٦-٢١٨
خلاصة مبانيهم في مسألة حكم العقل بالحُسن والقُبح، ومسألة الملازمة.	٢١٨
الكلام في صغرى البحث	٢١٨-٢٢٠
نظريّتنا في مسألة الملازمة وصغرى البحث.	٢٢٠-٢٢٣
ثمرات بحث الملازمة والصغرى	٢٢٣-٢٢٤
الكلام في كبرى البحث	٢٢٤-٢٢٩
الأوامر المولويّة والإرشاديّة.	٢٢٩-٢٣٠
ثمرة بحث الصغرى والكبرى.	٢٣٠-٢٣١
الفروعات الّتي توهّم فيها المنع عن العمل بالقطع.	٢٣١-٢٣٧
المقام السّابع: منجّزيّة العلم الإجمالي.	٢٣٩-٢٧٦

جهات البحث في ثبوت التكليف وتنجّزه بالعلم الإجمالي. ٢٣٩-٢٤٠
الجهة الأولى: هل العلم الإجمالي مقتض للتنجّز أم لا؟ ٢٤٠-٢٤٣
الجهة الثّانية: هل العلم الإجمالي مقتض مطلقاً أو هو علة تامة؟ ٢٤٣-٢٤٥
شمول أدلّة الأصول العمليّة لأطراف العلم الإجمالي وعدمه. ٢٤٥-٢٥٠
الجهة الثالثة: هل العلم الإجمالي علة تامة مطلقاً أم لا؟ ٢٥٠-٢٥٣
البحث الثاني: في سقوط التكليف بإتيان أطراف العلم الإجمالي ٢٥٣-٢٧٣
الإحتياط بإتيان أطرافه مع التمكن من الإمتثال التفصيلي وعدمه. ٢٥٣-٢٥٧
موانع الإحتياط ٢٥٧-٢٧٠
الأمر الأوّل: التمكّن من العلم بالواقع تفصيلاً. ٢٥٧-٢٦٣
الأمر الثاني: إعتبار قصد الوجه. ٢٦٣-٢٦٩
الأمر الثالث: التكرار لغوٌ ومخلٌّ بالتمييز. ٢٦٩-٢٧٠
دوران الأمر بين الإحتياط بالإمتثال الإجمالي والإمتثال التفصيليّ الظّني. ٢٧٠-٢٧٢
دوران الأمر بين الإحتياط بالإمتثال الإجمالي والعمل بالظن الإنسدادي. ٢٧٢-٢٧٣
نظرياتنا في كفاية الإحتياط بالإمتثال الإجمالي. ٢٧٣-٢٧٦
ثمرة البحث ٢٧٦


VETUS & NOVUM TESTAMENTUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
Apr. - June 1996
We're Quality Bound



([redacted])
KBL
:S275
1990
Princeton University Library
32101 062732753
RECAP
السعر: ١٢٠٠ ريال